DIE
LEHRE DER SCHOLASTIKER
VON DER SYNTERESIS

VON

HEINRICH APPEL
STUD. THEOL.
AUS GOERTZHAUSEN I. M.

VON DER HOCHWÜRDIGEN THEOLOGISCHEN FACULTÄT DER LANDES-UNIVERSITÄT ROSTOCK GEKRÖNTE PREISSCHRIFT.

ROSTOCK.
UNIVERSITÄTS-BUCHDRUCKEREI VON ADLERS ERBEN.
1891.

DIE
LEHRE DER SCHOLASTIKER VON DER SYNTERESIS

VON

HEINRICH APPEL.

GEKRÖNTE PREISSCHRIFT.

ROSTOCK.
UNIVERSITÄTS-BUCHDRUCKEREI VON ADLERS ERBEN.
1891.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41553607_0047

Vorwort.

Die Bedeutung des merkwürdigen Wortes *συντήρησις*, welches die Scholastiker aus der Erklärung des Hieronymus zu Ez. I 4—10 in ihre lateinische Terminologie hinübergenommen haben, ohne es selbst im Zusammenhang dieser Glosse zu verstehen, ist mehrfach Gegenstand wissenschaftlicher Erörterung gewesen. Ein sicheres Resultat darüber ist jedoch bisher keineswegs erzielt worden, und ein Versuch, dasselbe auf Grund genauer Quellenforschung zu gewinnen, kann nur als gerechtfertigt erscheinen.

Aber in viel höherem Grade als diese formelle Frage muss die von der Scholastik auf den Begriff *συντήρησις* gegründete Lehre, in welcher uns der erste Versuch zu einer Gewissenstheorie entgegentritt, unser Interesse in Anspruch nehmen. Gleichwohl ist dieselbe, so oft ihrer auch in theologischen und philosophischen Schriften Erwähnung gethan

wird, nicht näher untersucht worden. (Die Simar'sche Schrift hat nur zwei Scholastiker berücksichtigt.) Vorliegende Arbeit will diesem Mangel abhelfen. Es sind sämtliche Kirchenlehrer behandelt, welche für die Ausbildung unserer Lehre von Wichtigkeit waren. — Wenn der Verfasser also durchweg hat selbstständig arbeiten müssen, wird der kundige Beurteiler die dieser Erstlingsschrift anhaftenden Mängel um so eher zu entschuldigen bereit sein.

Litteratur.

I. **Zur dogmengeschichtlichen Beurteilung** der Lehre von der Synteresis ist benutzt:

A. W. Dieckhoff: Luther's Lehre in ihrer ersten Gestalt. Rectorats-Programm 1887, pag. 41 ff.

II. Folgende Schriften enthalten Untersuchungen über den **Ursprung des Wortes Synteresis resp. über seine Aufnahme in die scholastische Terminologie:**

1. Jahnel: De conscientiae notione, qualis fuerit etc. Berol. 62, pag. 9 ff.
2. Derselbe: Woher stammt der Ausdruck Synderesis? Tübinger Quartalschrift 1870, pag. 216.
3. Gass: Lehre vom Gewissen. 1869, pag. 216.
4. Derselbe: Geschichte der Ethik. 1885, Teil I, pag. 328, 453 f.
5. Fr. Nitzsch: Über die Entstehung der scholastischen Lehre von der Synteresis; ein hist. Beitrag zur Lehre vom Gewissen. Jahrb. für prot. Theologie, Bd. V, 1879, pag. 492 ff.
6. L. Rabus: Zur Synderesis der Scholastiker. Luthhardt's Zeitschrift 1882, pag. 384 ff.
7. Derselbe: Archiv für Geschichte der Philosophie, 1888, pag. 29.

III. **Eine zusammenhängende Darstellung der Lehre von der Synteresis ist noch nicht gegeben.** Der erste Versuch dazu ist gemacht von:

8. Hub. Theoph. Simar: Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik des XIII. Jahrhunderts. Teil 1: 1885 Alexander und Bonaventura.

IV. Folgende Schriften erwähnen **die Lehre von der Synteresis** und geben mehr oder weniger vollständige **Auszüge aus den Scholastikern resp. Mystikern:**

9. Baumgarten-Crusius: Christliche Sittenlehre, pag. 153 ff.
10. Delitzsch: Biblische Psychologie. Art. Gewissen.
11. Erdmann: Geschichte der Philosophie, II, pag. 357.
12. Fuchs: Art. Gewissen im Wetzer und Welte.
13. Gass: Lehre vom Gewissen.
14. Hagenbach: Dogmengeschichte, pag. 361.
15. Hofmann: Lehre vom Gewissen, pag. 46—49.
16. Hundeshagen: Die mystische Theologie des Johann Charlier Gerson. Zeitschrift für historische Theologie, herausgegeben von Ilgen, IV. Bd., 1834, pag. 79.
17. Kähler: Sent. quas de conscient. etc., 1860, § 5.
18. Menzel: De natura conscientiae dissertatio.
19. Neander: Vorlesungen über die Geschichte der christlichen Ethik, pag. 291 f.
20. Preger: Geschichte der deutschen Mystik, Bd. 1, pag. 416.
21. Pruner: Lehrbuch der katholischen Moraltheologie, pag. 39.
22. Rodehuth: Das Gewissen. Paderborner Programm 1854.
23. Schlueter: De conscientiae moralis natura atque indole Mon., 1851.
24. W. Schmidt: Das Gewissen, pag. 217 ff.
25. Schütz: Thomas-Lexikon unter Synteresis.
26. Schwarz: Ethik, pag. 160 ff.

27. Siebeck: Geschichte der Psychologie, II, pag. 448 ff.
28. Derselbe: Archiv für Geschichte der Philosophie, II, pag. 191.
29. Stöckl: Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II, pag. 414, 642 f, 900, 904.
30. Th. Ziegler: Geschichte der Ethik; 2. Teil: Christliche Ethik, pag. 313 f.

Werner: Sitzungsberichte der Wiener Akademie:

31. 1873. Wilhelm von Auvergne.
32. 1876. Joh. Bonaventura.

Derselbe: Denkschriften der Wiener Akademie:

33. 1876. Die mittelalterliche Psychologie von Alcuin bis Albert.
34. 1877. Psychologie des Duns Scotus.
35. 1878. Heinrich von Gent.
36. Derselbe: Die Scholastik des späteren Mittelalters, I, 298; III, 135; IV, 1/16.
37. De Wette: Sittenlehre II, 2, pag. 197 ff.

Die Lehre der Scholastiker vom Gewissen hat ihren Mittelpunkt in den Bestimmungen, welche die Kirchenlehrer über die Synteresis geben, indem sie hierunter den Grund des Gewissens, die Gewissenskonstituenten verstehen. Während in der Hauptsache alle Scholastiker bezüglich der Synteresis übereinstimmen, die semipelagianische Grundtendenz nirgends fehlt, gehen doch die Meinungen besonders darüber sehr auseinander, welcher von beiden, ob der Verstandes- oder der Willens-Kraft die Synteresis zuzuschreiben sei, und wenn beiden, ob sie jeder gleichmässig oder der einen in höherem Grade eigne. Indem wir die scholastische Lehre von der Synteresis, welche für das ganze Mittelalter und darüber hinaus von hervorragender Bedeutung werden sollte, zum Gegenstand einer dogmenhistorischen Untersuchung machen, müssen wir bezüglich dieser Lehre einmal die semipelagianische Grundtendenz aufzeigen, sodann die sich bei den einzelnen Scholastikern herausstellenden Unterschiede aus den theologischen und philosophischen Grundvoraussetzungen eines jeden erklären und begründen.

Die Lehre von der Synteresis wird von der mittelalterlichen Theologie auf Hieronymus zurückgeführt und gegründet auf die Erklärung, welche er zu Ezechiel I, 4—10 gegeben hat. Eine genaue Untersuchung dieser Stelle wird uns Aufschluss geben über die Bedeutung des merkwürdigen Wortes Synteresis, welches die Scholastiker von hier entlehnt und in die lateinische Terminologie hinübergenommen haben. Wir werden ferner sehen, dass die Scholastiker nicht nur äusserlich, durch Anwendung eines nicht einmal von ihnen verstandenen griechischen Wortes von jener Glosse abhängig sind, dass vielmehr schon bei Hieronymus das semipelagianisch-Falsche in seinen Bestimmungen über das Gewissen eine Rolle spielt, und dass sich hierauf gerade die Kirchenlehrer des XIII. Jahrhunderts bezogen haben.

Hieronymus vergleicht in seinem Commentar über die Vision des Ezechiel (Hier. Opp. V, ed. Vallars. Veron. 1736, p. 10) das Viertierbild Ez. I, 4—10 mit den Kräften der menschlichen Seele. Der Figur des Menschen entspreche die Vernunft, der des Löwen der Zorn, des Kalbes die Begierde. Der Adler aber bedeute diejenige Seelenkraft, welche die Griechen Synteresis genannt hätten: *Plerique juxta Platonem rationale animae et irascitivum et concupiscitivum, quod ille λογικὸν et θυμικὸν et ἐπιθυμητικόν vocat, ad hominem et leonem ac vitulum referunt, rationem et cognitionem et mentem et consilium eandemque virtutem atque sapientiam in cerebri arce ponentes, feritatem vero et iracundiam atque violentiam in leone, quae consistat in felle.*

Porro libidinem, luxuriam et omnium voluptatum cupidinem in jecore, id est in vitulo, qui terrae operibus haereat. Quartamque ponunt, quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant συντήρησιν, quae scintilla conscientiae in Adami quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non extinguitur, et qua victi voluptatibus vel furore ipsaque interdum rationis similitudine nos peccare sentimus. Quam proprie aquilae deputant non se miscentem tribus sed tria errantia corrigentem, quam in scripturis interdum vocari legimus spiritum, qui interpellat pro nobis gemitibus inenarralibus (Rom. VIII, 26). Nemo enim scit ea, quae hominis sunt, nisi spiritus, qui in eo est (I. Cor. II, 11). Quem et Paulus ad Thessalonicenses scribens cum anima et corpore servari integrum deprecatur (I. Thess. V, 23). Et tamen hanc ipsam conscientiam juxta illud, quod in Proverbiis scriptum est: Impius cum venerit in profundum peccatorum (Prov. XVIII, 3), cernimus praecipitari apud quosdam et suum locum amittere.

Zunächst ist klar, wen wir uns unter den *„plerique“* zu denken haben. Es ist die alexandrinische Schule, welche sich im Gegensatz zu der antiochenischen mit der allegorischen Schriftauslegung befasst hat. Aus derselben sind uns zwei oder vielmehr drei Erklärungen von Ezechiel I, 4—10 erhalten. Diejenige des Origines ist uns von Hieronymus selbst in lateinischer Übersetzung überliefert. Daneben ist in einer Ezechiel-Catene unter dem Namen des Origenes auch eine griechische Erklärung erhalten. Eine andere Erklärung, gleichfalls in griechischer Sprache, wird dem Gregor von Nazianz zugeschrieben,

aber mit Unrecht. Denn ein so verworrenes Machwerk darf dem gelehrten Kirchenvater nicht zugemutet werden.

Die Glosse des Origenes lautet in lateinischer Übersetzung bei Hieronymus (Opp. III, p. 361): *Haec ipsa animalia habent similitudinem super se hominis, cum sint quattuor facierum, nec dictum est in principio, quia facierum quattuor sint, sed quia inter quattuor facies eminet et principatum tenet facies humana describitur, et quae dicitur facies vituli a sinistris quattuor et facies aquilae a quattuor partibus. Videamus ergo, an tripartitam animam significet, de qua etiam aliorum opinionibus disputandum est, ut animae tripartitae alia quarta fortitudo praesideat. Quae est tripartitio animae? Per hominem rationale ejus indicatur, per leonem iracundia, per vitulum concupiscentia, spiritus vero, qui praesidet ad auxiliandum, non est a dextris ut homo vel leo, non est a sinistris ut vitulus, sed super omnes tres facies consistit. Aquila quippe in alio loco nuncupatur, ut per aquilam spiritum praesidentem animae significet.*

Die Ezechiel-Catenen schreiben dem Origenes folgende Erklärung zu: *ἔστιν ἰδεῖν ἐν ἑκάστῳ ζώῳ τὴν ψυχήν, ἐν ἑκάστῳ προσώπῳ τὰς δυνάμεις αὐτῆς, τὸ λογιστικὸν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, τὸ θυμικὸν ἐν τῷ λέοντι, τὸ ἐπιθυμητικὸν ἐν τῷ μόσχῳ. ἐν δὲ τῷ ἀετῷ τὴν βοηθοῦσαν δύναμιν. ὅθεν οὔτε ἐξ δεξιῶν ταῦτα εἶπεν, οὔτε ἐξ ἀριστερῶν, ἀλλὰ δηλονότι τῶν τριῶν ἀνωτέρω, τοῦτο δέ ἐστιν, ὡς φαίνεται, τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ, τὸ βοηθοῦν τῇ ψυχῇ, καὶ τοῦτο οὕτως νοούμενον οὐκ ἀσφαλές, ἕτερον δὲ τοῦτο τὸ πνεῦμα μὴ λεγέσθω εἶναι παρὰ τὸ ἡγεμονικόν.*

Der Anfang der Glosse des Gregor von Nazianz zu Ezechiel I, 4—10 (Opp. I p. 870 ed. Ben. or. 47) lautet: *νομίζομεν τὸν ἄνθρωπον εἶναι τὸ λογικὸν, τὸν λέοντα τὸ θυμικὸν, τὸν μόσχον τὸ ἐπιθυμητικὸν, τὸν ἀετὸν τὴν συνείδησιν ἐπικειμένην τοῖς λοιποῖς, ὅ ἐστιν πνεῦμα παρὰ Παύλου λεγόμενον τοῦ ἀνθρώπου.*

Es bedarf nur einer äusserlichen Vergleichung der Erklärungen des Origenes, Gregor und Hieronymus, um zu erkennen, dass sich die beiden letzteren eng an Origenes angeschlossen haben. Aber während darin Übereinstimmung herrscht, dass man unter den Bildern des Menschen, des Löwen, des Kalbes bez. die Vernunft, den Zorn, die Begierde versteht, ist man anscheinend über die vierte Figur auseinandergegangen. Origenes deutete sie auf das πνεῦμα, Gregor auf die συνείδησις (vgl. aber auch den Schlussatz!), und Hieronymus scheint unter dem Adler die Kraft der συντήρησις verstanden zu haben, und die συντήρησις, so scheint es wiederum, ist von ihm als scintilla conscientiae definiert: *Quartamque ponunt, quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant συντήρησιν, quae scintilla conscientiae* etc. Was aber bedeutet συντήρησις und woher stammt das Wort?

συντήρησις soll ein griechischer, genauer alexandrinischer terminus technicus gewesen sein = sittliche Selbstbewahrungskraft. Dies haben behauptet Jahnel (de conscientiae notione, qualis fuerit apud veteres Berol. 62 pag.9 ff.), sowie W. Gass (Lehre vom Gewissen 1869, pag. 216 ff., Geschichte der Ethik Teil I 1885, pag. 328 ff., pag. 453 f.), Gass in Abhängigkeit von

Jahnel, welch' letzterer in der Tübinger Quartalschrift 1870, pag. 216 ff. seine ursprüngliche Ansicht, dass der Begriff von den Alexandrinern aufgebracht sei, dahin geändert hat, dass er bereits bei den Stoikern in Gebrauch gewesen sein soll. Mit συντήρησις hätten diese den sittlichen Selbsterhaltungstrieb bezeichnet, wie den physischen durch τὸ τηρεῖν ἑαυτά. — Abgesehen davon, dass Jahnel für diese seine Behauptung auch nicht eine Belegstelle anzuführen vermag (er weist nur mit Emphase darauf hin, dass die Begriffe der συνείδησις und des τὸ τηρεῖν ἑαυτά bei Diogenes Laertius (VII 85) in ein und demselben Satze vorkommen), ist gegen seine Hypothese der bereits von Nitzsch geltend gemachte Grund ausschlaggebend, dass συντήρησις nur Bewahrung, Erhaltung, nicht Selbstbewahrung, Selbsterhaltung bedeutet, das charakteristische „Selbst" müsste sonst unterschlagen sein.

Nicht viel glücklicher ist W. Gass im Anführen von Belegstellen. Er hat nach Hieronymus das Wort συντήρησις mehrfach nachgewiesen (cf. Gesch. der Ethik I, 453 f.). Doch ist er mit wenig Erfolg bemüht in diesen Stellen eine Beziehung auf das Sittliche zu finden. Besonders stützte er sich auch auf ein Citat, welches Stephanus unter συντήρησις aus Gregor von Nazianz ohne Stellenangabe bringt: *τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ σῶμα συντήρησιν.* Gass sah hierin eine directe Bezugnahme auf die alexandrinische Lehre, wonach die Seele deswegen mit dem Leibe zusammengethan sei, „damit sie diesem gegenüber ihr höheres Recht der Selbstbewahrung übe."

Es ist mir gelungen, die Stelle aufzufinden. Sie steht in der 28. Rede des Gregor, nicht in der zweiten, wo Gass natürlich vergebens gesucht. Dort heisst es: Migne tom. II, p. 65. Ben. p. 518 von der Luft: *ἄγε δὲ γῆν ἀφεὶς . . . πρὸς τὸν ἀέρα κουφίσθητι, τὸν πολὺν τοῦτον πλοῦτον . . . τὸ τῆς πτηνῆς ψυχῆς ὄχημα, τὴν ἀνέμων ἕδραν, τὴν ζώων ψύχωσιν· μᾶλλον δὲ τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ σῶμα συντήρησιν.* Gregor sagt, die Luft sei dasjenige, was die Seele beim Leibe bewahrt oder erhält. Er bezieht sich da, soviel ich sehe auf die stoische Lehre vom πνεῦμα. von der feuerhauchartigen Luft, welche weil materiell und immateriell zugleich, recht geeignet sei, Materielles und Immaterielles wie Leib und Seele zu verbinden, zusammenzuhalten. Eine sittliche Beziehung liegt dieser Stelle somit durchaus fern!

Keineswegs gefördert ist die Frage, was Hieronymus unter συντήρησις verstehe, durch die Versuche mehrerer Gelehrten, die Schwierigkeiten, welche die Erklärung des Wortes macht, dadurch zu umgehen, dass man es aus einem andern griechischen Terminus gefälscht sein lässt. Denn diese Versuche scheitern schon von vornherein an ihrer Gewaltsamkeit. Trotz Majuskeln und Minuskeln wird es doch ewig ein Rätsel bleiben, wie aus συνείδησις oder συναίρεσις συντήρησις werden konnte. Und wie sollten die späteren Lateiner anstatt eines ihnen doch wohl bekannten griechischen Wortes wie συνείδησις oder συναίρεσις ein so unbekanntes, wie es ihnen συντήρησις unfraglich sein musste, gesetzt haben. Und wenn die Abschreiber völlig des Griechischen unkundig

gewesen sind, grade das muss uns zu der Annahme zwingen, dass sie ein einzelnes, im lateinischen Texte alleinstehendes griechisches Wort mit peinlichster Sorgfalt nachgemalt haben.

Fr. Nitzsch in Kiel hat zu diesen Lösungsversuchen den Anstoss gegeben. (Über die Entstehung der scholastischen Lehre von Synteresis, Jahrbücher für protestantische Theologie Bd. V, p. 492 ff.) Nach ihm ist συντήρησις aus συνείδησις entstanden, scintilla conscientiae soll Übersetzung des ursprünglichen συνείδησις sein.

Jedenfalls aber würde wohl Hieronymus, meine ich, hätte er eine wirkliche Übersetzung von συνείδησις geben wollen, dies auch äusserlich markiert haben durch ein id est oder andere stehende Ausdrücke. Vor allem aber möge doch Nitzsch die Frage beantworten, wie es komme, dass der Kirchenvater in einem lateinischen Texte zuerst die griechische Übersetzung und dann erst den entsprechenden lateinischen Begriff giebt. Das könnte doch nur möglich sein, wenn sich mit συνείδησις das dem Hieronymus vorschwebende Begriffsobject besser hätte ausdrücken lassen als mit conscientia. Aber täuschen wir uns doch nicht, συνείδησις ist wortgetreue Übersetzung von conscientia! und es sind reine Ausflüchte von Nitzsch, wenn er meint, es sei scintilla zu conscientia hinzugesetzt, weil die Begriffe συνείδησις und conscientia sich im Sprachgefühl des Hieronymus nicht genau gedeckt hätten. Gerade weil scintilla zu conscientia hinzugesetzt ist, kann auch nicht scintilla conscientiae Übersetzung eines voran-

gegangenen συνείδησις sein. — Es ist Nitzsch keineswegs gelungen, „dem ganzen Gefäss den Boden auszuschlagen", wie er vielverheissend gesagt hat. Dennoch dürfte seine Fälschungshypothese die annehmbarste sein. So ist wenigstens in der ganzen Stelle vom Gewissen die Rede, und der Widerspruch, dass Hieronymus zuerst von der συντήρησις, im Schlusssatze aber . . . *et tamen hanc ipsam conscientiam* etc. von der conscientia spreche, beseitigt.

Solche relativen Vorzüge können aber derjenigen Hypothese, welche L. Rabus in Erlangen aufgestellt hat, (Zur Synderesis der Scholastiker, Luthardt's Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft IX. Jg. 1888, pag. 384 ff) nicht zugesprochen werden. Wenn auch die Annahme, συντήρησις sei aus συναίρεσις entstanden, nicht ganz so gewaltsam ist, als wenn man συνείδησις für ursprünglich hält, so verkennt Rabus vor allem entschieden das ganze Gepräge der Glosse, welches doch wesentlich ein ethisch-praktisches ist, die Sündhaftigkeit des Menschen und das Gewissen als Gegengewicht gegen dieselbe schildert. Solchem Zusammenhang wird man wenig gerecht mit der Annahme, Hieronymus habe „das oberste psychische Princip nach seiner formalen synthetischen Bedeutung bezeichnet und es später als Grund des Gewissens" definiert. Dies durch συναίρεσις Zusammenfassungskraft.

Rabus verweist auf die Erklärung, welche Albertus Magnus von synderesis in der Summa de creaturis giebt. S. d. cr. p. II, qu. 69: *Synderesis secundum suum nomen sonat haesionem quandam per scientiam boni et mali, componitur enim ex gracca voce syn et haeresis,*

quod idem est quod opinio vel scientia haerens in aliquo per rationem boni et mali.

Aus dieser Definition Albert's glaubt Rabus schliessen zu dürfen, dass die Scholastiker ursprünglich συναίρεσις, resp. synheresis gelesen hätten, daraus sei synderesis geworden, indem das h, der Ersatz für den spiritus asper, nach einem bekannten griechischen Sprachgesetz in d übergegangen wäre. So erkläre sich die vielgeschmähte Deutung Albert's. Aber die Scholastiker werden eben so gut συντήρησις gelesen haben, wie vor ihnen Rhabanus Maurus, in dessen Ezechiel-Commentar die Hieronymus-Glosse sonst ziemlich korrumpiert wieder erscheint. Ferner ist das d nicht aus h, sondern aus t entstanden. Das d war bequemer auszusprechen. Es ist unstatthaft, mit Rabus ein innergriechisches Sprachgesetz auf Citate bei mittelalterlichen Kirchenlehrern anwenden zu wollen.

Albert hätte nach Rabus nur den einen Fehler begangen, nicht auch haeresis als griechisches Wort zu erkennen. Diesen Fehler vermeidet Heinrich von Gent, cf. Quodl. XVIII, qu. 1: *synderesis est conelectio a syn, quod est con, et haeresis, quod est electio.* Aber Albert's etymologische Erklärung, wie die des Heinrich von Gent, richten sich ganz nach der Stellung, welche die Synteresis im System dieser Scholastiker einnimmt. Das ist scholastische Philologie, und die sollten wir nicht verteidigen wollen!

Theobald Ziegler (Gesch. der chr. Ethik 1886, p. 313 f.) hat sich über die Schwierigkeiten, welche die Erklärung des Wortes συντήρησις macht, folgender-

massen hinweggeholfen. Er sagt wörtlich: „Wenn man aber sieht, dass durchweg in den scholastischen Definitionen von Synderesis der Ausdruck murmurare, remurmurare sich findet, und weiss, dass τονθορίζειν murmeln heisst, so möchte man auf die Vermutung kommen, dass ursprünglich von einer τονθόρισις, einem Aufbrummen des guten Restes in uns gegen das Böse die Rede war. Natürlich wurde dies seltene Wort bald nicht mehr verstanden, und an seine Stelle ein ähnlich lautendes gesetzt, und dabei verfiel man auf συντήρησις oder vielmehr synderesis, wobei die Stelle des Hieronymus zu Hülfe genommen wurde. Wo aber diese selbst zu suchen ist, wo τονθόρισις erstmalhin im moralischen Sinne gebraucht wurde, weiss auch ich nicht zu sagen!“

Solche Fälschungs-Hypothesen konnten mich nicht von der Unechtheit des Wortes συντήρησις bei Hieronymus überzeugen. Um aber auch den Ansichten von Jahnel und Gass mit dem gehörigen Nachdruck entgegentreten zu können, hielt ich es für meine Pflicht, nachzuforschen, ob das Substantiv συντήρησις in einer vom Adjectiv συντηρητικός und vom Verbum συντηρεῖν verschiedenen technischen Bedeutung anderweitig bei Hieronymus oder einem seiner Autoren vorkommt.

Hieronymus zitiert das Wort nicht weiter. Auf Grund genauer Untersuchungen kann ich ferner feststellen, dass es sich weder bei Clemens Alexandrinus, Origenes, Basilius Magnus, noch bei den philosophischen Autoren des gelehrten Kirchenvaters, bei Galen (hier sind nur die Hauptschriften berücksichtigt), bei

Plotin, bei Porphyrius findet. Adjectiv und Verb des Stammes waren häufig bei Basilius und Porphyrius (δύναμις συντηρητική wird von diesem der Honig genannt, ed. Nauck p. 66 f.). Clemens Alexandrinus gebraucht den Stamm gar nicht, Origenes nur zweimal, ed. Migne tom. I, p. 1784 als Citat aus Matth. IX, 7 und tom. IV, p. 304, beide Male das Verb. Am häufigsten war der Wortstamm bei Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz, und hier fand ich auch das Substantiv fünfmal.

Bei Gregor von Nazianz in der oben angeführten Stelle, in der 28. Rede, Migne tom. II, p. 65, Ben. 518, ferner Migne tom. II, p. 117, Ben. p. 547, wo von Gott gesagt wird, er habe nicht allein die Welt geschaffen, sondern verwalte und erhalte sie auch: *ἀλλὰ καὶ τὴν ὧν πεποίηκεν οἰκονομίαν καὶ συντήρησιν.*

Den Ausdruck δύναμις συντηρητική gebraucht Gregor von Nazianz nur einmal: Migne tom. II, p. 129, Ben. 544.

Bei Gregor von Nyssa findet sich συντήρησις an drei Stellen:

Migne tom. I, p. 192: *οἷς γὰρ ἡ ἄλογος ζωὴ πρὸς συντήρησιν ἑαυτῆς ἠσφαλίσθη.* Hier der Beweis, dass συντήρησις an und für sich nicht Selbstbewahrung heissen kann.

Migne tom. II, p. 96: *καὶ εἰς τὴν τοῦ ὑγροῦ διαμονὴν καὶ συντήρησιν.*

Migne tom. II, p. 1169: *διὰ τοῦτο ζητεῖν προσετάχθημεν τὸ πρὸς τὴν συντήρησιν ἐξαρκοῦν τῆς σωματικῆς οὐσίας.*

An diesen drei Stellen steht συντήρησις in der Bedeutung Bewahrung, Erhaltung. Ebenso wird δύναμις συντηρητική gebraucht: Migne tom. II, p. 44, 45, 189; tom. III, p. 564, 625.

Wäre συντήρησις wirklich als terminus technicus für eine Seelenkraft gebräuchlich gewesen, so muss man sich doch wundern, dass es in solcher Bedeutung bei den von Hieronymus am meisten benutzten Schriftstellern nicht vorkommt. Suchen wir aber doch das Wort συντήρησις aus der Hieronymus-Glosse selbst zu verstehen, aus ihrem Zusammenhange heraus! Vor allem, verbinden wir es nicht vorgreiflich mit Objekten, die seine spätere Verwendung bei den Scholastikern erklären sollen. So wenn es mit „Bewahrungskraft der göttlichen Gebote" übersetzt wird oder mit „Bewahrungkraft des göttlichen Ebenbildes" oder „eines Restes des Guten in uns": Hofmann, Neander, Baumgarten-Crusius, Schwarz, Siebeck.

Wir können nicht von den Scholastikern aus auf den Sinn einer von ihnen ohne alle Frage missverstandenen Stelle schliessen. Das Wort συντήρησις muss aus dem Zusammenhange der Hieronymus-Glosse gedeutet werden.

Man hat bis dahin noch garnicht beachtet, dass der Relativ-Satz *quam Graeci vocant συντήρησιν* im engsten Zusammenhange mit der vorhergehenden Bestimmung *quae super haec et extra haec tria est* steht. Schade drum, dass Hieronymus nicht seiner sonstigen Gewohnheit gemäss zu dem *quam Graeci vocant* sein *significantius* hinzugesetzt hat, man würde dann sofort

erkannt haben, dass mit συντήρησις das Verhältnis der vierten zu den drei andern Seelenkräften erläutert werden soll. Denn Hieronymus will nichts anderes sagen als dies: Diejenige Seelenkraft, welche über den drei andern steht und gesondert von ihnen ist, haben die Griechen bezeichnend die συντήρησις der andern genannt. Mit *quam Graeci vocant συντήρησιν* soll die vorhergehende Bestimmung ergänzt werden.

Offenbar schwebt dem Kirchenvater das Bild des Adlers vor, der hoch oben seine Kreise zieht und mit scharfem Auge das unter ihm Befindliche beobachtet. Nun ist die Grundbedeutung von συντηρεῖν „beobachten", daraus ist die andere „bewahren" erst entstanden. Am besten werden wir συντήρησις an unserer Stelle übersetzen mit „hütende Kraft". Diejenige Kraft, welche über den andern und gesondert von ihnen ist, haben die Griechen bezeichnend die hütende genannt (die, welche die drei andern hütet). Dies will Hieronymus sagen und nichts anderes.

Mit *quam Graeci vocant* συντήρησιν soll die vorhergehende Bestimmung *quae super haec et extra haec tria est* ergänzt werden. Dem Sinne nach besagen beide Sätze dasselbe, darum braucht auch keine Übersetzung beigegeben zu werden. Mit συντήρησις ist also nicht gesagt, was Hieronymus unter der vierten Kraft versteht, sondern ist kurz und treffend die Aufgabe derselben gezeichnet. Auch Origenes definiert zuerst die Aufgabe der vierten Potenz, nachher erst wird gesagt, sie sei das πνεῦμα: ἐν δὲ ἀετῷ τὴν βοηθοῦσαν δύναμιν . . . τοῦτο δὲ ἐστιν ὡς φαίνεται τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ. So gewiss auch spätere Alexan-

driner, welche in diesem Zusammenhange den erst nach Origines gebräuchlich gewordenen Ausdruck συντήρησις oder δύναμις συντηρητική angewandt haben werden. Nun sind uns zwar diesbezügliche Erklärungen nicht erhalten. Dass aber ausser Origines und Pseudo-Gregor viele andere die Ezechiel-Stelle ausgelegt haben, geht aus dem *„plerique“* des Hieronymus hervor, zeigt ausserdem Pseudo-Gregor, der lediglich eine exegetische Einzelerklärung der Ezechiel-Stelle giebt. Und mögen nun jene Alexandriner wirklich nicht συντήρησις sondern δύναμις συντηρητική geschrieben haben, so sind es formelle Gründe gewesen, durch welche sich Hieronymus veranlasst sah, den Begriff unter der kürzeren Form zu wählen. Er sparte so den Ausdruck δύναμις, resp. den lateinischen *fortitudo,* wie der gelehrte Kirchenvater denn überhaupt, was ich aus einer Zusammenstellung beweisen kann, mit griechischen Ausdrücken sehr frei und ungezwungen operiert.

Zu unserer Erklärung passen nun auch die weiteren Bestimmungen der Glosse.

Der Satz quae scintilla conscientiae etc. sollte wohl ursprünglich lauten: et haec est scintilla conscientiae, quae . . . non extinguitur, oder et haec est conscientia, cujus scintilla . . . non extinguitur. Indem nun et haec in quae zusammengezogen wurde (man beachte die Vorliebe des Hieronymus für Relativsätze, deren sich in unserer Glosse nicht weniger als 11 finden), ist der Satz, je mehr er sich vereinfachte, um so undeutlicher geworden, also dass man scintilla conscientiae für die Übersetzung von συντήρησις gehalten hat, oder annahm,

scintilla bestimme das Verhältnis von conscientia zu συντήρησις.

Scintilla soll im letzteren Falle Teil oder Urgrund bedeuten, aber nicht von einem Teile oder vom Urgrund des Gewissens spricht Hieronymus, sondern vom Gewissen selbst und ganz. Wir können uns die mit einer seelischen Kraft vorgehende Veränderung nicht besser klar machen, als wenn wir uns diese Kraft als Flamme vorstellen. Wie wir vom Erlöschen des Verstandes sprechen, so Hieronymus vom Nichtausgelöschtsein des Gewissens. Nur setzt er, genauer verfahrend, scintilla zu conscientia hinzu. Vielleicht kam es ihm auch gerade darauf an, das Gewissen als Licht oder Fünklein zu charakterisieren, an dem wir uns in der Nacht des Sündenverderbens noch zurechtfinden können, *conf. et qua victi voluptatibus etc. . . . nos peccare sentimus.*

Also nichts anderes als die Conscientia versteht Hieronymus unter dem Bilde des Adlers. Ebenso Pseudo-Gregor und auch Origenes vor ihm. Denn πνεῦμα, sagt letzterer im Psalm-Commentar, steht in der heil. Schrift bisweilen für συνείδησις. Mi II, pag. 1300: πνεῦμα δὲ ἡ γραφή ποτε τὸ συνεζευγμένον ψυχῇ συνειδὸς καλεῖ, ὡς ἐν τῷ: οὐδεὶς οἶδε τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τὸ ἐνοικοῦν ἐν αὐτῷ. Davon abhängig Hieronymus: . . . *quam in scripturis interdum vocari legimus spiritum ..... nemo enim scit ea, quae hominis sunt nisi spiritus, qui in eo est.* So kann auch er nur von der Conscientia sprechen. Dies geht übrigens am allerdeutlichsten aus dem Schlusssatze hervor: *et tamen hanc quoque ipsam conscientiam cernimus praecipitari.*

Dass συντήρησις nicht Subjekt zu allen folgenden Bestimmungen sein kann, wie Gass noch meinte (Hieronymus habe συντήρησις zuerst als scintilla conscientiae, sodann als ipsa conscientia definiert), dass es überhaupt niemals terminus technicus für Gewissen gewesen sein kann, Beides glauben wir erwiesen zu haben. Dass das Wort immerhin von Hieronymus angewandt ist, erklärt sich vor allem daraus, dass es treffender als irgend ein anderer Ausdruck die Bedeutung der vierten Kraft hervorhebt, und von späteren Alexandrinern hierzu verwandt sein wird. Wo es ausserhalb dieses Rahmens gebraucht wurde, hat man nimmermehr in συντήρησις oder δύναμις συντηρητική eine Hindeutung auf eine bestimmte seelische Kraft gefunden oder finden müssen. — Die Scholastiker nun, indem sie auf die Hieronymus-Glosse zurückgingen, nahmen um so eher an, dass συντήρησις ein griechischer terminus für die in Rede stehende Seelenkraft sei, als auch die andern drei Kräfte griechisch citiert waren. Dazu kam jenes irreleitende *quae scintilla conscientiae.* Sie meinten, mit scintilla werde das Verhältnis von συντήρησις und conscientia bestimmt, und im Schlusssatze συντήρησις wegen seiner engen Beziehung zu conscientia, selber conscientia genannt. Interessant sind die hierauf bezüglichen Erklärungen eines Bonaventura und Thomas.

Bonaventura, lib. II, sent. dist. 39 ad 3: *dicitur scintilla pro eo, quod conscientia, quantum est de se, non potest movere nec pungere nisi mediante synteresi, quae est quasi ejus stimulus atque igniculus.*

Thomas von Aquinum, Quaestiones disputatae, XVII, de conscientia, 3: *comparatur conscientia ad synderesin sicut ignis ad scintillam* .... ad 3: *sicut scintilla est id, quod purius est de igne, et quod supervolat toti igni, itaque synderesis est, quod in supremo in conscientiae judicio reperitur, et secundum hanc metaphoram synderesis scintilla conscientiae dicitur.*

Wodurch aber sind die Scholastiker auf die Hieronymus-Glosse geführt, und wie konnte letztere zu einer so hohen Bedeutung gelangen? Aufmerksam geworden ist man auf die Stelle und immer wieder auf dieselbe zurückgekommen, weil sie im Grundbuche aller mittelalterlichen Geistesarbeit, in den Sentenzen des Lombarden citiert wird. Lib. II, dist. 39 § 2 heisst es mit genauer Stellenangabe unserer Glosse: *Superior enim scintilla rationis* (unter ratio wird hier die vernünftige Seele verstanden), *quae etiam in Cain non potuit extingui, bonum semper vult et malum semper odit.* Sehr viele der späteren Scholastiker haben die Sentenzen commentiert, und bei den meisten findet sich die Lehre von der Synteresis wie beim Lombarden das Citat lib. II, dist. 39 § 2. Bonaventura, Durandus, Aegydius etc. War nun einmal die Lehre von der Synteresis eingeführt (durch Alexander), so erklärt es sich, dass sie von den folgenden Scholastikern immer wieder zum Gegenstand eingehender Untersuchung gemacht wurde, eben weil sie sich auf die Autorität des magister sententiarum zu stützen schien. Dazu kam, dass in der Blütezeit der Scholastik die Frage nach dem irrenden Gewissen alle Gemüter beschäftigte. Um so mehr

musste jene Stelle auffallen, worin nichts von einem Irren des Gewissens verlautete. Aber man wusste diese Stelle wohl auszunutzen und wurde durch dieselbe keineswegs in Verlegenheit gesetzt. Die conscientia blieb conscientia erronea und musste es bleiben. Im Interesse der Kirche war das irrende Gewissen zu betonen. Aber so sehr man bemüht ist, die Vermöglichkeiten des natürlichen Menschen als an und für sich nicht ausreichend und als ungenügend hinzustellen, so giebt man doch wiederum, das steht im engsten Zusammenhang mit dem Semipelagianismus der Scholastik, eine gewisse Unverdorbenheit und Rechtbeschaffenheit der menschlichen Natur zu, und diese dem Irrtum und der Sünde nicht zugängliche Seite des Gewissens wird die Synteresis des Hieronymus. Im Grunde feiert gerade durch dies Zugeständnis erst die Kirche ihre Triumphe über den Einzelnen. Man ist fortan mit ebensoviel Eifer bemüht, die Irrtumslosigkeit der Synteresis als die Irrtumsfähigkeit der Conscientia zu beweisen.

Vor allem sagte den Scholastikern das semipelagianisch-Falsche des Hieronymus in seinen Bestimmungen über das Gewissen zu. Setzt doch Hieronymus ohne weiteres das Gewissen dem spiritus, dem πνεῦμα gleich, so auch in der von ihm zitierten Stelle Rom. VIII, 26. Die Conscientia des Nichtwiedergeborenen wird dadurch mit dem christlichen Begriff des göttlichen Lebensgeistes im Menschen vermengt, und somit die Opposition zwischen πνεῦμα und σάρξ in ge-

wisser Weise auch im Nichtwiedergeborenen angenommen.

Dies ein weiterer Grund für die grosse Bedeutung und das Ansehn, welches die Hieronymus-Stelle bei den Scholastikern gewonnen hat. Die Kirchenlehre des Mittelalters, nachdem sie Augustin's Ansicht vom gänzlichen Unvermögen des Menschen zum Guten abgewiesen, hat sich ja bekanntlich auf das semipelagianisch-Falsche der alten Kirche gestützt. Wie gross die Abhängigkeit der Scholastiker in ihrer Gewissenslehre von Hieronymus ist, wird uns deutlich entgegentreten, wenn wir nun daran gehen, die Lehre von der Synteresis, wie sie von den einzelnen Kirchenlehrern gegeben wird, aufzuzeigen.

Alexander von Hales ist der erste gewesen, welcher die Unterscheidung zwischen Synteresis und Conscientia wissenschaftlich begründet hat. Uebrigens, wie ich aus einem Aufsatze K. Werner's in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie, 1873, ersehe, hat auch Wilhelm von Auvergne, ein Zeitgenosse Alexander's, zwischen Synteresis und Conscientia unterschieden. Eine Berücksichtigung der Lehre Wilhelm's vom Gewissen war mir leider nicht möglich, da mir seine Schriften, trotzdem ich mich vielfach darum gemüht, nicht zugänglich geworden sind. Eine irgendwie eingehende Untersuchung giebt Wilhelm, wie Werner ausdrücklich bezeugt, nicht, „nur anhangsweise spricht er vom Gewissen", und so bleibt einem Alexander von Hales der Ruhm unbestritten, zuerst das Wesen des Gewissens ausführlich untersucht zu haben. Dies in seiner Summa

totius theologiae, die im engsten Anschluss an die Sentenzen des Lombarden abgefasst ist. Nachdem Alexander von qu. 65 an die erkennenden Seelenkräfte besprochen hat, lässt er qu. 71 die bewegenden folgen. Diese teilt er ein 1) in in befehlende, 2) in beratende, 3) in ziehende. S. th. q. 71 m. 2: *Ad secundum, quo quaeritur, cum sint plures partes motivae, penes quid accipiatur divisio; ad quod dicendum est, quod cum in generali omnis vis motiva rationalis dividatur per imperativam, consiliatricem et affectivam, ut in hoc ostendatur quaedam trinitatis similitudo in parte motiva.*

Die befehlenden Seelenkräfte sind die Synteresis und der freie Wille, die ratenden die höhere und niedere Vernunft, die ziehenden der natürliche und der auf Überlegung beruhende Wille. Die Unterschiede zwischen den Kräften je einer Klasse sind begründet in der Verschiedenheit ihrer Objekte. Die Synteresis hat zum Objekt das Allgemeine, der freie Wille das Besondere. Die vis consiliatrix der Vernunft kann sich auf höhere und niedere Gegenstände richten und zerfällt demgemäss in die höhere und niedere Vernunft. Die ziehende Kraft richtet sich entweder auf das Allgemeine, der natürliche Wille, oder auf das Besondere, der auf Überlegung beruhende. Der freie Wille und die Synteresis werden sodann noch näher bestimmt nach der Art, wie sie ihre Objekte erfassen. Die Synteresis naturhaft, der freie Wille auf dem Wege der Überlegung, qu. 71, 2: *quae imperativa aut est secundum directionem naturae aut rationis, secundum directionem rationis liberum arbitrium, secundum directionem naturae synderesis.*

Der freie Wille wird in qu. 72—75 besprochen, die Synteresis in qu. 76.

Was der Name Synteresis bedeutet, darüber erhalten wir keinen Aufschluss. Das griechische Wort wird ohne weiteres angewandt. Alexander spart überhaupt nicht mit griechischen Hülfswörtern. So qu. 72 zur Unterscheidung der beiden Teile der affectiven Kraft heisst es: *Ex parte vero affectivae, cum dicitur alia voluntas thelesis, alia bulesis.*

Zunächst entscheidet Alexander bezüglich der Synteresis, ob sie als Fähigkeit (potentia) oder als Fertigkeit (habitus) zu betrachten sei. Sie sei eine potentia habitualis, ein habitus in einer potentia oder eine potentia mit einem habitus. Der Beweis hierfür wird besonders auf die Gegensätzlichkeit der Synteresis zur Sinnlichkeit gegründet. Letztere treibe den Willen zum Schlechten an, die Synteresis zum Guten (qu. 76 m. 1). Weil die Sinnlichkeit ein Habitus sei, müsse dasselbe auch von der Synteresis gelten. Letztere aber gehöre zum höheren Teil der Seele, zur anima rationalis, die Sensualitas zum niederen. Insofern die Synteresis zum höheren Teil der Seele gerechnet werde, sei sie ratio, ratio aber auch, wenn man ratio in seiner eigentlichen Bedeutung nimmt, und zwar ist die Synteresis ratio naturalis, nicht deliberativa, membr. 2: *Respondetur ad hoc, quod ratio dicitur multipliciter, uno modo, secundum quod ratio dividitur ex opposito contra sensibilem vim, et hoc modo synderesis pertinet ad rationem et dicitur ratio. Sed ratio secundum quod sic dicitur accipitur multipliciter nam ratio dicitur cognitiva et motiva. Secundum vero quod*

cognitiva potest dici dupliciter, vel in quantum est judicativa credibilium vel operabilium, quae pertinent ad bonos honores, vel in quantum est judicativa cognoscibilium, quae non pertinent ad mores: et hoc ultimo modo non pertinet synderesis ad rationem. Ratio, prout est naturalis dicitur synderesis, sed non, prout est deliberativa.

Die Synteresis gehört aber auch dem Willen an, und zwar ist sie naturhafter, nicht auf Überlegung beruhender Wille, l. c. membr. 2: *Synderesis est eadem cum voluntate naturali, sed non est idem, quod voluntas deliberativa.*

Diese Bestimmungen werfen ein erklärendes Licht auf das oben angeführte Schema von den bewegenden Kräften. Dieselben bestehen aus dem Anteil der Vernunft und dem Anteil des Willens. Beide müssen als neben einander wirkend angesehen werden. Der Vernunftanteil hiess der beratende, der Willensanteil der ziehende. Nun giebt es noch eine bewegende Kraft, die sog. befehlende. Diese zerfällt in Synteresis und lib. arb. Beide sind nun jedenfalls zu denken als die Konzentration aus einem Vernunft- und einem Willens-Anteil. Die Synteresis ist die Konzentration aus der ratio naturalis und der voluntas naturalis, das liberum arbitrium aus der ratio deliberativa und der voluntas deliberativa. So wird uns auch die Bezeichnung „befehlende Kraft" klar. Offenbar wirkt sie, welche die beiden andern, sowohl die beratende als die ziehende in sich vereinigt, nachdrücklicher und kräftiger, als jede einzelne von diesen.

Simar, der einzige, welcher bis dahin die Lehre Alexander's von der Synteresis ausführlicher be-

handelt hat (in seiner „Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik des XIII. Jahrhunderts" S. 19), hat dies ausser Acht gelassen. Er hätte sonst nicht die Frage aufwerfen können, ob Alexander die Synteresis wirklich auch als Habitus des Willens fasse. Es schiene fast, als würde sie nur insofern dem Willen zugerechnet, als sie Habitus der den Willen bewegenden Vernunft sei. — Allerdings, in welcher Weise das Zusammenwirken des Vernunft- und Willens-Anteils der Synteresis zu denken ist, sagt Alexander nicht. Diese Lücke in der Lehre von der Synteresis füllt auch Albert nicht aus. Dies ist erst durch Bonaventura geschehen. Übrigens glaube ich auch den Grund zu wissen für diese Mängel in der Gewissenstheorie der beiden Kirchenlehrer. Alexander sowohl wie Albert nämlich behandeln die Lehre von der Synteresis ganz unabhängig von der über die Conscientia. Soll nun damit, dass die Synteresis auch Habitus des Willens ist, nach Bonaventura hauptsächlich dies gesagt werden, dass der Wille kraft der Synteresis dem Diktamen der Vernunft gemäss handeln könne, so konnte dieser Habitus des Willens auch keine genaue Berücksichtigung erfahren, bevor nicht die Conscientia, der einzelne Gewissensspruch, durch den das Diktamen der rechten Vernunft vermittelt gedacht wurde, besprochen war. Dies musste nun Bonaventura gemäss einer später zu erörternden Eigentümlichkeit. Wie Bonaventura urteilt offenbar auch Alexander über die Aufgabe der Synteresis des Willens, wenn er sagt, die Synteresis treibe den Willen (im Gegensatz zur Sinnlichkeit) zum Guten an.

Nachdem Alexander erörtert, ob die Synteresis Potenz oder Habitus sei, zum Willen oder zur Vernunft gehöre, beweist er ihre Irrtumslosigkeit und Unaustilgbarkeit.

Irren und sündigen könne zwar die andere befehlende Kraft, der freie Wille. Die Synteresis sei absolut irrtumslos. Dagegen spreche auch keineswegs die Hieronymus-Glosse, denn das praecipitari sei dort vom Verhindert werden des Erfolges der Synteresis zu verstehen, qu. 76, 3: *Praecipitari dicitur duobus modis. Uno modo dicitur praecipitari ruere in peccatum et cadere a statu gratiae, et hoc modo solum liberum arbitrium dicitur praecipitari, alio vero modo dicitur praecipitari retardari a suo effectu sive non consequi suum effectum, et hoc modo dicitur synderesis praecipitari.*

Ebenso wenig wie die Synteresis dem Irrtum und der Sünde unterworfen ist, kann sie nun auch überhaupt ausgetilgt werden. Man dürfe als Gegenbeweis nicht die Sensualitas, die Begierlichkeit, den Fomes anführen. Der Fomes könne aufgehoben werden durch einen Gnadenakt Gottes, denn er sei nur nebenbei in der Seele, membr. 4: *Synderesis naturaliter est in homine et potentia naturalis: illud autem, quod naturae est, non potest ex toto amitti per peccatum. Sed fomes accidentaliter in anima; unde potest extingui per gratiae excellentiam.*

Die Synteresis also, darauf will Alexander hinaus, ist eine Naturanlage des Menschen und kann nur mit dem Menschen selbst aufhören. Darum, fährt er fort, bleibt die Synteresis selbst noch in den Verdammten und im Teufel. Zwar ver-

mag sie bei diesen eine Abneigung vom Bösen, eine Hinneigung zum Guten nicht mehr hervorzurufen, wohl aber Vorwürfe zu erwecken, membr. 4: *Non ex toto extinguitur synderesis etiam in damnatis; remanet enim aliquis actus, notandum, quod sunt quidam effectus synderesecos, quantum ad instinctum boni et displicentiam mali, et hoc dupliciter, vel in collatione ad poenam vel praeter, dicendum ergo quod quantum ad instinctum boni et displicentiam mali culpae, absolute extincta est synderesis in diabolo et in damnatis. Secundum vero certum modum non est extincta et hic remanet ad poenam.*

Nach diesen Bestimmungen geht Alexander zur Conscientia über. Aus dem hierüber Gesagten heben wir das für unsere Zwecke Wichtigste hervor. Unter Conscientia könne sowohl eine Fertigkeit der Seele verstanden werden als auch eine Bethätigung. Im ersteren Falle sei sie sachlich eins mit der Synteresis und ein habitus naturalis. Dies sei die höhere Seite der Conscientia. Nach ihrer niederen Seite sei sie ein Akt, eine Vernunfterfassung, und gerade weil die Vernunft hier eingreife, sei auch der Irrtum möglich. Wenn die Conscentia irre, so liege der Irrtum nicht so sehr in ihrem Wesen begründet, das mehr der Synteresis angehöre, als in etwas von aussen Hinzukommenden, qu. 77, m. 6: *Conscientia habet duo in se, unum quod est sicut supremum, et quoad hoc conjungitur ipsi synderesi et dicit habitum naturalem; et aliud quod est inferius, et sic conjungitur magis rationi. Et sic dicit rationem acceptionis, quae notatur in hoc, quod dicitur con, et sic recipit errorem et perturbationem et hujusmodi ismilia; a parte enim inferiori bene potest accidere error.*

Tamen quod erret, hoc non est per se, plus enim se tenet ex parte synderesis, quae potentia habitualis dicitur, ratione scientiae quae includitur in ipsa, ratione cujus est in ipsa rectitudo. Unde ratione ejus, quod dicit habitum, se tenet ex parte, quae potentia habitualis dicitur, sed ratione ejus, quod dicit acceptionem ex parte rationis, ex parte hujus recipit praedictas differentias.

Simar hat an dieser Definition die Unklarheit in der Unterscheidung zwischen Synteresis und Conscientia getadelt. Ich stimme ihm darin bei. Nur meine ich, ist es auch wiederum leicht zu erklären, wie Alexander zu solchen Unklarheiten kam. Einmal konnte die Synteresis nicht ohne weiteres mit der Conscientia als Habitus identifiziert werden, weil ja Alexander neben der Synteresis der Vernunft auch eine solche des Willens kennt und beide unter dem Namen Synteresis verstanden werden mussten. Zum andern hält Alexander auch deshalb Synteresis und Conscientia ängstlich auseinander, weil er die irrtumslose von der irrtumsfähigen Seite des Gewissens trennen will. Dieses Bestreben macht sich auch äusserlich in den begrifflichen Distinktionen geltend.

Ferner, wenn die Bedeutung der Erlösung für das Gewissen nicht in Betracht gezogen ist, worauf Simar gleichfalls aufmerksam macht, so ist das ganz natürlich. Denn Alexander spricht ja vom Gewissen nur als einer Naturanlage des Menschen. Es kommt der Scholastik darauf an zu beweisen, dass der Mensch aus natürlichen Kräften noch das Gute zu thun vermöge; die Bedeutung der Erlösung und der

Wiedergeburt für das Gewissen zu berücksichtigen, lag gar nicht im Interesse der Scholastik.

Die Simar'sche Schrift behandelt die Gewissenslehre der Franziskaner-Schule. Nach Alexander's Sätzen werden die Definitionen seines Schülers Bonaventura untersucht. Aber viel abhängiger von Alexander in seinen Bestimmungen über Synteresis und Conscientia als Bonaventura ist Albert d. Gr. Der Dominikaner Albert trägt im Grunde genommen dieselbe Gewissenslehre vor wie der Franziskaner Alexander, und was in seinen Sätzen den zunehmenden Einfluss der aristotelischen Philosophie verrät, so namentlich die Einführung des intellectus practicus in die Gewissenslehre, findet sich auch bei Bonaventura. Aber darin steht doch Albert den Franziskanern sehr nahe, dass er noch an der Selbstständigkeit des Willens gegenüber dem Verstande, wenn auch in beschränktem Masse, festhält. Jedenfalls ist dieser Punkt von höchster Wichtigkeit für die Beurteilung seiner Psychologie.

Albert spricht an folgenden Stellen seiner Werke von der Synteresis: 1) Summa theol. p. II, qu. 99; 2) Comp. theol. veritatis, cap. 51, 52, 53; 3) Summa de creaturis II, qu. 69; 4) Comment. in IV libros sent. lib. II, dist. 24; 5) Isagoge in librum de anima, cap. 33 und 6) De anima, liber III, cap. X (am ausführlichsten an der erstgenannten Stelle). Im allgemeinen kann man sagen, dass die Darstellung Albert's ausführlicher, d. h. weitschweifiger ist als die Alexander's. Er kommt auf Umwegen zu demselben Resultat, wie jener. Klarheit und Übersichtlich-

keit vermissen wir ganz besonders in seinen Ausführungen, in denen das scholastische Begriffespalten die schönsten Triumphe feiert. Hatte Alexander zwischen einer conscientia ad superius und einer solchen ad inferius unterschieden, so wendet Albert dieselbe Unterscheidung auch auf die Synteresis an. Auch an dieser soll es eine höhere und eine niedere Seite geben. Die erstere bestehe für sich, letztere wird als auf Vernunft und Wille einwirkend gedacht. S. th. II, qu. 99: *Synderesis habet duas comparationes, unam ad superius . . . alteram quae est ad inferius, quod regit, hoc est ad liberum arbitrium, ad rationem et ad voluntatem.*

Man sieht den Zweck dieser Unterscheidung nicht ein.

An der Conscientia ferner konstatiert A. einen doppelten Habitus, einen, der sachlich übereinstimmt mit der synteresis ad inferius, dies ist der habitus naturalis der Conscientia, und einer anderen erworbenen S. th. qu. 99: *Dicendum est, quod conscientia dupliciter consideratur, scil. in principiis regulantibus conscientiam, et haec innata sunt nobis, et in scitis his et illis, et sic est habitus acquisitus.* Unter den principia haec et illa versteht A. die speciellen sittlichen Vorschriften, welche erst durch Übung zu einer Fertigkeit werden. Albert erläutert den ganzen Gewissensprozess durch ein treffliches Beispiel und giebt hierdurch wenigstens eine Ergänzung zu Alexander. Der Gewissensprozess wird einem Syllogismus verglichen. Der Obersatz wird gebildet durch eine allgemeine auf die Principien der Synteresis zurückgehende sittliche Wahrheit, der Untersatz durch das Urteil der Vernunft, der Schluss-

satz durch die Conscientia als Akt. Diese letztere ist die eigentliche Conscientia, der Name gebührt aber auch der Vernunft und der Synteresis als notwendigen Voraussetzungen des Schlusses, der falsch sein muss, wenn die Vernunft sich verkehrt bethätigt. Vgl. das interessante Beispiel lib. II sent. dist. 24 art. 10: *Duplex est, scilicet in principiis universalibus, in quibus nullus est error, ut, fornicationem esse peccatum mortale, et sic est synderesis, quae non errat, ut dicunt Sancti. Aut est secundum rationes applicabiles particulari in opere, et sic est portio superior, quae respicit particulares actus inferiores et tamen secundum rationes superiores. Aut ex utraque est, scilicet synderesi proponente et ratione assumente, et tunc est conscientia, quia conscientia est proprie conclusionis, quae sequitur ex majore synderesis et minore rationis. Ut cum dicit conscientia haeretici, quod moriendum est antequam juretur, hoc ideo dictat conscientia haeretici, quia synderesis proposuerat, ante moriendum esse, quam peccatum quis transgrediatur, et ratio assumpsit, quod praeceptum domini est, non jurare, ex quibus sequitur, quod moriendum sit, antequam juretur.*

Diesen Vergleich des Gewissensprozesses mit einem Syllogismus haben spätere Scholastiker vielfach angewandt. Er gehört also dem Albert und nicht erst dem Antonin von Florenz. (So Schmidt, Lehre vom Gewissen, Leipzig, 1889, pag. 224.)

Auch in anderer Hinsicht ist Albert den späteren vorbildlich gewesen, darin nämlich, dass er die Synteresis, so weit sie Vernunftanteil ist, als Habitus des praktischen Intellektes fasst. Seitdem wird sein Beweis für die Habitualität der Synteresis stehend.

welcher sich darauf gründet, dass, wie der auf die Erkentnis des Wahren gerichteten spekulativen Vernunft, auch der auf das Gute gerichteten praktischen ein oberster Intellektivhabitus eignen müsse: So Summa theol. II, qu. 99: *In intelligibilibus sive contemplativis philosophi posuerunt lumen semper incendens ad verum, quod est intellectus agens, qui, sicut Aristoteles dicit in 3 de anima, est in anima sicut lux, quae repugnat falso et illuminat ad verum, cum autem hoc magis necessarium sit in practicis quam in speculativis, ad perfectionem animae rationalis pertinet, quod in operabilibus sive practicis sit lumen inclinans semper in bonum et remurmurans malo, hoc autem lumen non potest esse nisi synderesis.* Ebenso *Isagoge in librum de anima, cap. 33.*

Aber dieser Beweis geht doch darin fehl, dass er den intellectus practicus ohne weiteres zum Träger der Synteresis macht. Albert steht hier gegenüber Alexander unter dem zunehmenden Einfluss der aristotelischen Philosophie. Jener wendet sich ganz ab von den Aufgaben des praktischen Weltverstandes und seine Schematisirung der bewegenden Kräfte ist offenbar darauf angelegt, die sittliche Selbstbestimmungskraft des Menschen zu ihrem Rechte zu verhelfen (vgl. Werner, Denkschriften der Wiener Akademie 1876, Bd. 25, pag. 148.) Albert, indem er die Synteresis zum Habitus des praktischen Intellektes macht, verkennt offenbar, dass sich die sittliche Selbstbestimmung des Menschen nur sehr relativ mit den Aufgaben des praktischen Intellektes deckt. Ihr letztes Ziel ist ein übersinnliches, der praktische Intellekt beschränkt sich auf das Diesseits.

Dass Albert sich hierin nicht freier erhalten hat von den Einflüssen der aristolelischen Psychologie, die lediglich eine Naturlehre der menschlichen Seele ist, muss ihm zum Vorwurf gemacht werden. Andrerseits hat er wieder mehr als irgend ein anderer Scholastiker das specifisch-Religiöse in der Lehre von der Synteresis betont. So wirft er in der Summa de creaturis, quaestio 69, de homine, die Frage auf, wie es komme, dass die Philosophen (darunter sind natürlich Aristoteles und seine Commentatoren zu verstehen) die Synteresis nicht kennen. Er giebt hierauf die richtige Antwort: Sie fassen die allgemeinen Principien des Handelns als rein menschliche ins Auge, die Kirchenlehrer dagegen setzen sie in Beziehung zum Göttlichen und Ewigen: *Philosophi distinguunt potentias secundum objecta generalia, et si considerant generalia, faciunt hoc secundum rationem juris humani, non autem secundum rationem juris divini . . . ideo sancti ponunt synderesim ad principia et portionem superiorem rationis, quae inhaeresceit justitiae divinae contemplandae secundum rationes aeternas, quarum neutrum ponunt philosophi.*

Und in der Summa theol. II, quaest. 99, setzt er die Synteresis, entschieden in Abhängigkeit von der Hieronymus-Glosse, gleich mit dem Geist im Menschen, der ihn zu Gott ziehe. Mit dem Geist verbinde sich zugleich das Naturgesetz, also dass der Mensch zugleich Gott und der Natur gemäss handeln müsse: *Secundum Rom. 8 spiritus rationalis pars in nobis esse videtur, qua homo inclinatur in Deum, cui sicut viro conjungitur lex naturalis a principio vitae et inclinat ad*

ea, quae Dei sunt, et quae sunt secundum naturam, sed illa potentia est synderesis.

Ähnlich noch de anima liber. III: *Non est tamen jus naturale, quo principaliter procedit synderesis, sed est divinum positivum humanum,* und Comment. in libr. sent. II, 24: *rectitudo justitiae divinae descripta in synderesi.*

Man sieht, in Albert's Lehre von der Synteresis streitet sich der Philosoph mit dem Theologen. Dass der Philosoph Sieger blieb, erklärt zur Genüge der Semipelagianismus des Theologen, welcher einseitig die in Rede stehende Anlage als Naturanlage des Menschen fasst, und sie nur zu Gott dem Schöpfer in Beziehung setzen will.

Interessant für die semipelagianische Art Albert's ist die Definition von der Synteresis, welche er in der Summa de creaturis giebt. Die menschliche Seele sei verdorben, aber sie habe noch Regulativprincipien des Erkennens und Wollens. Etwas sei aus dem Sündenfalle unversehrt geblieben, und zwar finde sich in jeder einzelnen Kraft ein vom Bösen Unberührtes, was der früheren Unverdorbenheit entsprechend wäre.

Summa de cr. II, quaestio 69: *Videtur, quod synderesis sit quoddam conjunctum omnibus viribus superioribus animae, cum enim homo per peccatum corruptus fuit in naturalibus, non adeo fuit corruptus, quod nihil remaneret integrum. Ergo in singulis viribus manet aliquid rectum, quod in judicando et appetendo concordat rectitudini primae, in qua creatus est homo . . . synderesis est rectitudo manens in singulis viribus concordans rectitudini primae.*

Aus dieser Stelle geht zugleich deutlich hervor, dass Albert auch die Synteresis dem Willen zuschreibt. Hierzu vgl. auch Summa theol. qu. 99 ad 3. Der Fomes treibe den Willen an zum Schlechten, die Synteresis zum Guten, ebenso synderesis regit liberum arbitrium et voluntatem etc. Eine nähere Berücksichtigung des Willensanteils der Synteresis vermissen wir auch bei Albert. Darüber erfahren wir erst näheres bei Bonaventura, seine Bestimmungen werfen manches erklärende Streiflicht auf diejenigen seiner Vorgänger. Die Ansätze, welche sich dort zur Synteresis des Willens fanden, sind hier ausgeführt. Seine Darlegung gewinnt dadurch an Klarheit, dass er den Begriff Synteresis, worunter Alexander wie Albert sowohl einen Habitus der Vernunft wie des Willens verstanden, allein dem Willen zuweist. Ursprünglich, so scheint es wenigstens nach Centiloq. I, sect. 11, nannte auch Bonaventura den Habitus der Vernunft synderesis: *Conscientia uno modo dicitur superior pars rationis, quam Graeci synderesin vocant, quae apud nos scintilla conscientiae potest dici.* Im Commentar zu den Sentenzen des Lombarden jedoch, dem für unsere Betrachtung wichtigsten Werke, begreift er den Habitus der praktischen Vernunft mit unter der Bezeichnung conscientia, cf. 2 dist. 39 § 3, art. 1, qu. 1: *Si igitur quaeratur conscientia, cujus potentiae sit habitus, dicendum, quod est habitus potentiae cognitivae, aliter tamen, quam sit ipsa speculativa scientia, quia scientia speculativa est perfectio intellectus nostri, in quantum est speculativus; conscientia vero est habitus perficiens intellectum nostrum, in quantum est practicus, sive in quantum dirigit in opere.*

Aus dieser Definition, welche das Gewissen und den Gewissenshabitus dem praktischen Intellekt zuweist, offenbart sich sichtlich der Einfluss, den der Peripatetismus auch auf Bonaventura gewonnen hat, welcher gerade hierin einen bemerkenswerten Schritt gegen seinen Lehrer Alexander von Hales zurückgeht und diesbezüglich mit Albert übereinstimmt.

Zugleich wird darauf hingewiesen, dass das Wesen des Gewissens nicht im Intellekt aufgehe. Dem Gewissen eignen auch Willensthätigkeiten, der Habitus der Vernunft ist verbunden mit dem Affekt. Darum heisst man ihn auch nicht scientia, sondern conscientia. (Wir treffen diese eigentümliche etymologische Deutung, später wieder bei Heinrich von Gent, der die Conscientia umgekehrt in den Willen verlegt.) Bon. comm. 2, dist. 39, § 3: *Talis habitus non simpliciter nominatur scientia sed conscientia, ut in hoc significetur, quod habitus iste non perficit illam speculativam in se, sed prout est quodam modo juncta affectioni et operationi.*

Deshalb nun, weil die Conscientia mit dem Willen verbunden ist, wird weiter betont, spricht sie eine allgemeine sittliche Wahrheit stets in Form eines Befehls aus (l. c.: *Propter quod nos non dicimus, quod dictamen conscientiae sit ad hoc principium: „Omne totum est majus sua parte“ et ad similia, sed bene dicimus, quod conscientia bene dictat: „Deum esse honorandum“ et consimilia principia, quae sunt sicut regulae agendorum).*

Diese treffliche Bemerkung Bonaventura's welche wir vergebens bei Alexander und Albert

suchten — die Sache setzen auch jedenfalls sie voraus, so Albert, wenn er die Synteresis als voluntas naturalis bestimmt, S. th. II, qu. 99 — zeigt, wie gut Bonaventura daran gethan, auch in der Bezeichnung den Gewissenshabitus nach Vernunft- und Willensanteil von einander zu scheiden. So sieht er sich immer genötigt, den einen wie den andern Gewissenskonstituenten zu berücksichtigen.

Ferner liegt auch gerade in der Beobachtung, dass der Gewissensspruch in Form eines Befehls auftrete, das grössere Recht der Theorie Bonaventura's gegenüber der eines Thomas, welcher das Gewissen rein intellektualistisch begreifen will. Indessen war Bonaventura um so eher genötigt, den Willensanteil hervorzuheben, als er im Gegensatze zu Thomas das Vernunftvermögen mehr rezeptiv wie aktiv fasst.

Nicht minder vorteilhaft führt sich Bonaventura ein, wenn er das im Gefolge des Gewissens auftretende Schmerz- und Lustgefühl von demselben affektiven Gewissenskonstituenten, der Synteresis, herleiten zu müssen glaubt, l. c. 5: *Conscientia dicitur remordere propter hoc, quod dum ipsa monstrat aliquod malum ipsi affectui habenti rectitudinem, superinducit remorsum pro eo, quod ille affectus recalcitrat. Unde remorsus non est a conscientia principaliter movente, sed sicut a dictante, a scintilla autem conscientiae, quae quidem est synderesis, est sicut a movente, ut melius jam patebit;* und ad 5: *Ad illud quod objicitur, quod poenale et delectabile est ex parte conscientiae, dicendum quod non a conscientia est, nec in conscientia, nisi sicut in disponente et dictante, gaudere enim et dolere proprie affectionis est. Sed cum*

conscientia, quae est rectus testis, testificatur de bono facto, quod est bonum, et de malo facto, quod est malum, generat ex hoc dolorem vel gaudium in affectu.

Nachdem Bonaventura so im Voraus gleichsam die Rollen zwischen Conscientia und Synteresis verteilt hat, wird zunächst der Gewissensvorgang innerhalb der Vernunft verfolgt. Sodann erfahren wir von dem Verhalten des Willens gegenüber dem einzelnen Gewissensspruche. Der Wille, lehrt Bonaventura, empfängt die Anregung zu einer Handlung vom Intellekt. Er kann nichts unternehmen ohne vorhergegangene Vernunfterkenntnis. Die Conscientia im engern Sinne aber giebt die Anregung zum sittlichen Handeln. Der Wille wird zur Beachtung und Annahme des Gewissensbefehls bewogen durch eine ihm eignende Fertigkeit, die Synteresis nämlich. Diese entflammt den Willen für das ihm Dargebotene und wird so mit Recht scintilla genannt, dist. 39, art. 2, qu. 1 ad 3: *Ideo dicitur scintilla pro eo, quod conscientia, quantum de se, non potest nec movere nec pungere sive stimulare, nisi mediante synteresi, quae est quasi ejus stimulus et igniculus. Unde sicut ratio non potest movere nisi mediante voluntate sic nec conscientia nisi mediante synderesi, et ideo non sequitur ex hoc, quod sit ex parte cognitivae, imo potius, quod sit ex parte affectivae.*

Die Synteresis ist nach Bonaventura dem Willen eben das, was dem Intellekte die Conscientia. Sie macht sich in gewichtiger Weise angesichts des zu Begehrenden geltend, und zwar kommt sie wie jene nur für das moralisch Gute in Betracht. Sie verhält sich zur Conscientia wie die Liebe zum Glauben

(art. 2, qu. 1 ad 5: *Sic se habet synderesis ad conscientiam, sicut se habet caritas ad fidem).* Die Synteresis ist ein Habitus, der Habitus einer Potenz, der Wille selbst, sofern er die bestimmte Richtung auf das moralisch Gute hat, dist. 39. art. 2, qu. 1 concl.: *Quemadmodum ab ipsa creatione animae intellectus habet lumen, quod est sibi naturale judicatorium, dirigens ipsum intellectum in cognoscendis, sic affectus habet naturale quoddam pondus dirigens ipsum affectum in appetendis. Appetenda autem sunt in duplici genere. Quaedam sunt in genere honesti, quaedam in genere commodi, sicut et cognoscibilia sunt in duplici genere, quaedam in genere speculabilium et quaedam ex parte moralium. Et quemadmodum conscientia non nominat illud judicatorium, nisi in quantum dirigit ad opera moralia, sic synteresis non nominat illud pondus voluntatis, nisi in quantum illam habet inclinare ad bonum honestum. Et quemadmodum nomen conscientiae non potest accipi pro potentia cum tali habitu, vel pro habitu talis potentiae, sic etiam synderesis. Usitatori tamen modo loquendi synderesis potius nominat potentiam habitualem, quam nominat habitum.*

Nichts anderes aber könne die Synteresis sein als der natürliche Wille, dessen Objekt das moralisch Gute bildet. Würde sie der Vernunft zugerechnet, so könne man sie auch nicht als absolut irrtumslos hinstellen. Der Vernunfthabitus der Conscientia sei nämlich angeboren und erworben zugleich, und sowohl auf das Allgemeine wie auf das Besondere gerichtet. Aber in dieser Doppelsinnigkeit liege auch die Möglichkeit des Irrtums. Die Synteresis aber müsse rein als habitus innatus angesehen werden, und ihr Gegenstand sei das Allgemeine. Allgemein hasse sie das Schlechte.

nicht das Schlechte im einzelnen Falle. Es könne nur von einem Verhindertwerden ihres Erfolges gesprochen werden, so fern es in der Macht des freien Willens liege, sich gegen ihr Diktamen zu entscheiden. Mit dieser Bemerkung, dass das Objekt der Synteresis das Allgemeine sei, würde denn auch Bonaventura des Vorwurfes überhoben sein, dass die Synteresis den Willen gelegentlich zur Annahme eines irrigen Gewissensspruches bewegen könne, dist. 39 art. 2 qu. 3: *Secundum illos, qui dicunt synderesim aliud quam superiorem partem rationis, circa actum ipsius contingit esse peccatum, sed quoniam sicut dicunt Sancti et Glossae manifeste, synderesis, quantum est de se, semper habet ad bonum stimulare et peccato remurmurare, quamdiu sumus in statu viae, ideo dixerunt alii aliter, scilicet, quod synteresis nominat ipsam voluntatem, secundum quod habet naturaliter moveri; et quoniam peccatum non habet esse circa actum voluntatis, ut est natura, vel ut movetur naturaliter, sed solum ut movetur deliberative, hinc est quod synderesis per peccatum non habet depravari, quia tamen ipsa habet alias regere et dirigere et dominium potest perdere, hinc est, quod contingit, eam per culpam praecipitari . . . synderesis praecipitari dicitur pro eo, quod effectus ejus . . . repellitur et cassatur,* und ad 4: *Licet conscientia, prout stat in universali et movetur aspectu simplici, sit semper recta, prout tamen descendit ad particularia et confert, potest fieri erronea — synderesis autem, quantum est de se, movetur motu simplici in remurmurando contra malum et instigando ad bonum. Praeterea movetur contra malum non hoc vel illud, sed in universali . . . synderesis nominat ipsam potentiam naturalem . . . conscientia autem nominat habitum non tantum naturalem, sed etiam acquisitum.*

Dass die Synteresis nicht irrt und nicht sündigt, wenn sie auch den Willen zur Annahme eines irrigen Gewissensspruches geneigt macht, kann Bonaventura nach dem allgemein in der Scholastik gebräuchlichen Satze voraussetzen, dass Unwissenheit in betreff einer an sich unrechten Handlung keine Schuld involviert. Jedes peccatum, wird gelehrt, ist ein voluntarium, eine in Unwissenheit begangene schlechte That könne, da sie nicht freiwillig begangen sei, auch kein eigentliches peccatum sein, da die cognitio als notwendige Voraussetzung des voluntarium gelten müsse (cf. Dieckhoff, Theol. Zeitschrift 1860, pag. 665). An diese cognitio sei der Wille gebunden, um etwas moralisch Gutes zu thun, müsse er das, was jene als Gutes befiehlt, vollführen. Irre die Vernunft, so treffe den Willen keine Schuld.

Was immerhin an solchen Definitionen der Synteresis irrtümlich sein mag, das zeichnet die Gewissenstheorie des Bonaventura aus, dass der Wille für die Gewissensanlage zuerst in ausreichendem Masse berücksichtigt ist. Die Gewissenstheorie Bonaventura's hebt sich diesbezüglich besonders vorteilhaft ab von der eines Thomas.

Keinen andern Scholastiker sehen wir in der Lehre von der Synteresis so unmittelbar unter dem Einflusse der aristotelischen Philosophie als den Thomas von Aquinum. Er handelt über die Synteresis in der Summa theol. I, qu. 76, art. 12 und qu. 79, art. 12 und 13, weit ausführlicher in den Quaestiones de veritate (Quaest. disp. ed. Antw. 1612, p. 835—839). Thomas setzt die Synteresis allein zur Vernunft in

Beziehung, der Wille wird dabei nicht berücksichtigt. Stellt er doch den Willen wie Aristoteles nicht neben, sondern unter die Vernunft. Der Wille erfasst das Gute, wie es ihm die Vernunft darbietet; der Verstand erkennt das Gute einfachhin, ohne Vermittelung, unmittelbar; der Wille vermag das Gute nur mittelbar. Der Verstand ist darum die vorzüglichere Kraft.

Aus diesen Grundvoraussetzungen thomistischer Psychologie erklärt es sich zur Genüge, dass Thomas die Frage, welche, wie wir sahen, seinen Lehrer Albertus beschäftigte (s. Summa theol. II, qu. 99: *quaeritur, utrum sit synderesis in voluntate*), ob die Synteresis auch dem Willen zuzuschreiben sei, einfach übergeht. Zwar lässt auch Thomas den Willen allgemein auf das Gute gerichtet sein, aber gerade, weil die Selbstständigkeit des Willens bei ihm garnicht hervortritt, und der Wille als guter hinlänglich determiniert erscheint durch das Diktamen der Conscientia, kann von einem selbstständigen Willensanteil als Gewissenskonstituenten nicht geredet werden. Um so ausführlicher sind nun die Untersuchungen des Thomas über die Synteresis als Vernunfthabitus, so namentlich in den Quaestiones de veritate XVI, art. 1, 2, 3.

Es wird zunächst umständlich nachgewiesen, dass die Synteresis ein Habitus sein müsse. Man dürfe sie nicht als eine der Vernunft übergeordnete Potenz ansehen und sich dieserhalb auf die Hieronymus-Glosse berufen. Dort würden die vier Kräfte der Seele nicht unterschieden, sofern sie Potenzen, sondern so-

fern sie Principien der Bewegung seien (Quaest. disp. 16 I, ad 1. S. th. qu. 79: *Illa divisio Hieronymi dividitur secundum diversitatem actuum*). Auch ist die Synteresis nicht gleichzusetzen mit der Potenz der höheren Vernunft, da sie auch in Beziehung zur niederen Vernunft steht. Quaest. disp. 16: *Dicendum quod synderesis neque nominat rationem superiorem neque inferiorem, sed quid communiter habens se ad utrumque.* Die Synteresis sei vielmehr Habitus der Vernunft schlechthin. Dagegen streite denn wiederum auch nicht Hieronymus. Er habe nur den Habitus der Vernunft neben seiner Potenz genannt, weil den andern Potenzen ein solcher Habitus nicht zukomme (ebendaselbst Quaest. disp.).

In diesen Ausführungen zeigt sich Thomas uns als echter Scholastiker, indem er sich über die Schwierigkeiten, welche die Hieronymus-Glosse seiner Fassung entgegenstellt, mit begrifflichen Distinktionen hinweghilft.

Das Resultat seiner langen Erörterungen über Habitualität oder Potentialität der Synteresis ist schliesslich dasselbe wie bei Alexander, Albert und Bonaventura. Es sei berechtigt, den Habitus mit dem Namen der Potenz zu bezeichnen. Die Synteresis sei habitus oder potentia cum habitu. Quaest. disp. XVI de synderesi art. I respons: *Restat igitur, ut hoc nomen synderesis vel nominet absolute habitum naturalem similem habitui principiorum, vel nominet ipsam potentiam rationis cum tali habitu, et quodcumque hoc fuerit non multum differt. Quia hoc non facit dubitationem nisi circa nominis significationem. Quod autem ipsa potentia rationis, prout naturaliter cognoscit, synderesis dicatur absque*

omni habitu esse non potest, quia naturalis cognitio rationi convenit secundum aliquem habitum naturale, ut de intellectu principiorum patet.

Der Beweis von der Habitualität der Synteresis wird nun ganz ausführlich aus dem Wesen der Seele als Naturanlage heraus zu erbringen gesucht, so Summa I quaest. 79, art. 12, ausführlicher Quaest. disp. 16, art. 1, conclusio. Beide, die spekulative und die praktische Erkenntnis, heisst es hier, insofern sie ihr Objekt intuitiv erfassen, berühren sich mit dem Erkenntnisvermögen der Engel, der über dem Menschen stehenden Stufe geschöpflicher Wesen. Die göttliche Weisheit setze Dinge und Wesen zu einander in Wechselbeziehung. Wie bei zwei unmittelbar sich berührenden Körpern der obere Teil des unteren mit dem unteren Teil des oberen zusammenfalle, so berühre sich auch die menschliche Erkenntnis, welche als menschliche dadurch charakterisiert werde, dass sie schliesse und folgere, also gemeinhin die Wahrheit auf Umwegen erfasse, sofern sie intuitiv sei, mit der engelischen. Da nun bei den Engeln eine rein spekulative und eine rein praktische Erkenntnis vorhanden sei, so müssten beide Arten auch dem Menschen eignen. Eine praktische Erkenntnis hätten aber in der That die Engel, weil sie von den Philosophen Beweger der Erde genannt würden und von den Theologen Gehülfen Gottes. — Noch interessanter Quaest. disput. 16, art. 2 cl., wo die Irrtumslosigkeit der Synteresis auf folgende Weise bewiesen wird: Die Natur habe in allen ihren Werken das Gute und die Erhaltung ihrer Geschöpfe zum Ziel.

Daher senke sie allem Geschaffenen Regulativprinzipien ein, ohne welche das von diesen Prinzipien nunmehr Bestimmte Festigkeit und Stabilität vermissen lassen würde. So wird alles Veränderliche zurückgeführt auf ein erstes Unbewegtes; dies erste Unbewegte aber muss absolut irrtumslos sein, da nun die Synteresis ein erstes Unbewegtes sei, sei sie auch der Sünde oder dem Irrtum nicht unterworfen. *(Natura in omnibus suis operibus bonum intendit et conservationem eorum, quae per operationem naturae fiunt, et ideo in omnibus naturae operibus semper principia sunt permanentia et immutabilia et rectitudinem conservantia. Principia enim manere oportet ut dicitur in phys. Non enim potest esse aliqua firmitas vel certitudo in his, quae sunt a principiis, nisi principia essent firmiter stabilia, et inde est, quod omnia mutabilia reducuntur ad aliquod primum immobile; — — — Unde et in operibus humanis ad hoc, quod in eis aliqua rectitudo esse possit, oportet esse aliquod principium permanens, quod omni malo resistat et omni bono assentiat. Et hoc est synderesis, cujus officium est remurmurare malo et inclinare ad bonum, et ideo concedimus, quod in ea non possit esse peccatum.)*

Und so wesenhaft ist die Synteresis der menschlichen Natur, dass sie nur mit dieser selbst aufgehoben werden kann. Ja, wenn auch Vernunft und freier Wille zerstört sind, bleibt doch immer die Urkraft der Synteresis, cf. Quaest. disp. XVI, art. 3.

In diesen Beweisen tritt es uns ganz deutlich entgegen, dass Thomas die Synteresis rein als Naturanlage verstehen will. Die eigenartige religiöse Bestimmung der Synteresis wird garnicht hervorgehoben. Thomas

geht ganz auf Aristoteles zurück, dessen Psychologie im Grunde genommen nichts anderes ist als eine Naturlehre der menschlichen Seele. Aber darum setzt auch Aristoteles die Seele als unverdorbene voraus. Es ist so recht klar, dass gerade dies Zurückgehen des Thomas auf die aristotelische Psychologie weit abführen musste von einer Würdigung der tiefinnerlichsten Sündenverderbnis der menschlichen Seele, cf. Luther: *Tota fere Aristotelis ethica pessima est gratiae inimica.* Diesem Fehler verfällt Thomas um so eher, als er die sittlich-religiösen Vermöglichkeiten des Menschen nicht streng sondert von den auf das praktische Leben sich beziehenden. Obgleich auch er daran festhält, dass Vernunft und Wille durch den Sündenfall verdorben sind, und obgleich er die Erbsünde als *vulneratio naturalium in mentis obscuratione et voluntatis ad se ipsam recurvatione* fasst, spricht er doch nicht von einer prinzipiellen Verdorbenheit. Die vulneratio naturalium sieht er vielmehr nur darin, dass Vernunft und Wille das ihnen prinzipiell eignende Gute nicht auch aktuell zu bethätigen im Stande sind. Die sündhafte Verderbnis des Menschen tritt nur an den einzelnen Handlungen hervor. Dadurch sucht man sich dann wieder vor dem Vorwurf pelagianischer Häresie zu retten und weiter dadurch, dass das Gute, was der Mensch aus eigener Kraft zu leisten vermöge, nicht die Seligkeit zu verdienen im Stande sei. Es ist ein bonum morale, kein bonum meritorium. Auf diese dem Semipelagianismus der Scholastik so geläufige Unterscheidung beruft sich auch Thomas

in seiner Lehre von der Synteresis, Quaest. disp. XVI, art. 1. 15 und ad 15:

15: *Si synderesis sit potentia cum habitu innato, cum synderesis inclinet ad bonum, homo sufficiens erit ex puris naturalibus ad bene operandum, quod videtur haeresis esse Pelagii.* — ad 15: *Dicendum, quod habitus cum potentia sufficit ad actum, qui est illius habitus. Actus autem hujus habitus naturalis, quem synderesis nominat, est remurmurare malo et inclinare ad bonum, et ideo ad hunc actum homo naturaliter potest. Non autem sequitur ex hoc, quod in opus meritorium homo ex puris naturalibus possit. Hoc enim naturali facultati imputare impietatis Pelagianae.*

Ist die Synteresis dem unbewegt bewegenden Prinzip des Aristoteles gleichgesetzt, so ist die Conscientia das bewegt bewegende und wird dementsprechend durchweg als Akt gefasst. Die Synteresis ist unumstössliche Norm, die Conscientia nur normierte Norm und darum auch dem Irrtum zugänglich. Quaest. disp. art. 2 ad 7: *Conscientia non est prima regula humanorum operum, sed magis synderesis, conscientia autem est quasi regula regulata, unde nihil mirum, si error in ea potest accidere.*

Indem diese aristotelischen termini des unbewegt Bewegenden etc. angewandt werden, steht die Irrtumslosigkeit der Synteresis von vorneherein fest. Bei Thomas fehlen darum die langatmigen Erörterungen z. B. eines Albert über synteresis ad superius und synteresis ad inferius, conscientia ad superius und ad inferius. Die ganze Darstellung wird so klarer und übersichtlicher.

Die Lehre des Thomas von der Synteresis ist besonders glücklich reproduziert von dem späteren Erzbischof Antoninus von Florenz, cf. Summa theol. tit. 3, cap. X. Hier fehlen die Gründe und Gegengründe, Beweise und Gegenbeweise, wie sie von den früheren Scholastikern nach einander aufgezählt und einander gegenübergestellt werden. Die Darstellung Antonin's entwickelt sich in sehr ansprechender Form. Die Beweise des Thomas werden unter bestimmte Kategorieen subsumiert, z. B. wo die Sündlosigkeit der Synteresis nachgewiesen wird, cap. X: *Sciendum, quod sinderesis peccare non potest tripliciter, scilicet oppositionis, operationis et imitationis, et primo ratione oppositionis probatur sic: sinderesis et fomes opponuntur, eo quod contrarias inclinationes habent . . . sed fomes semper inclinat ad malum, ergo sinderesis ad bonum* etc.

Hatte Thomas die Synteresis rein intellektualistisch gefasst, und mussten wir den Grund hierfür in der Abhängigkeitsstellung sehen, welche in seinem System der Wille gegenüber der Vernunft einnimmt, so könnten wir zu der Annahme geneigt sein, dass der grosse Antagonist des Thomas ebenso entschieden auch die Synteresis in den Willen verlegen würde, als er den Vorrang des Willens vor dem Intellekte betont. Indessen dies ist nicht der Fall. Auch Duns Scotus schreibt Synteresis und Conscientia allein der Vernunft zu. Allerdings wird er von ganz anderen Motiven geleitet als Thomas. Er giebt seine Ansicht über die Synteresis im Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden lib. 2, dist. 39, quaest. I.

Entsprechend der scholastischen Art der Beweisführung wird zunächst eine Erwägung vorangeschickt, die dem Resultat, zu welchem der Autor gelangt, diametral entgegengesetzt ist. Während aber bei den andern Scholastikern die vorweg angeführten Gegengründe, welche später in entsprechender Reihenfolge rektifiziert werden, Resultat eigener Erwägungen des Autors zu sein scheinen, hat die Beweisführung des Duns Scotus nicht diesen ruhigen überlegenden Charakter, sondern einen polemischen Anstrich, sofern er zunächst die Ansicht eines gewissen Henricus bringt und diese bekämpft. (Übrigens hat Fuchs im Wetzer und Welte allen Ernstes die Ansicht dieses Henricus für die des Duns Scotus selbst gehalten.) Henricus ist der Zeitgenosse und Rivale des Thomas, Heinrich Goethals, nach seiner Vaterstadt Heinrich von Gent genannt, gest. 1297; vgl. über ihn besonders Werner, „Heinrich von Gent als Repräsentant des Platonismus im XIII. Jahrhundert", Denkschriften der Wiener Akademie 1878; Huet, „Recherches historiques sur Henri de Gand" 1838, sowie Ehrle, „Heinrich von Gent", Archiv für Lit. u. K. G. des M.-A. 1885.

Heinrich ist ein Vorläufer des Duns Scotus, insofern er gegen Thomas energisch die Selbstständigkeit des Willens gegenüber dem Verstande geltend gemacht hat. Während Thomas die Freiheit des Willens auf die Freiheit der Vernunft zurückführt, sofern die Vernunft zwischen verschiedenen Objekten wählen kann (vgl. H. Siebeck, „Die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik", Zeitschrift

für Philosophie und philosophische Kritik 1888, Bd. 93, S. 204; Thomas S. th. I 2, 17, 1 ad 2: *Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni),* betont Heinrich, dass die Freiheit des Willens in keiner Weise an die Freiheit der Vernunft gebunden ist. Das Urteil der Vernunft giebt dem Willen nur Gelegenheit zur Entscheidung. Der Wille steht über der Vernunft. Diese Ansicht vom Primat des Willens sucht nun Heinrich auch in seinen Bestimmungen über die Synteresis zur Geltung zu bringen. Wie Bonaventura weist er die Synteresis einseitig dem Willen zu, daneben aber auch über jenen hinausgehend die Conscientia.

Heinrich geht aus von der Conscientia. Diese müsse zum Willen gehören. Hebr. 13 würde vom guten Gewissen gesprochen. Das Gute aber sei Objekt des Willens, darum sei auch die Conscientia willenhaft. Ausserdem würde es der Erfahrung widersprechen, wolle man die Conscientia mit dem richtigen Vernunfturtheil gleichsetzen. Dann müsste ja derjenige, welcher das grössere Wissen oder eine umfangreichere Kenntnis von einer Handlung besitzt, auch um so gewissenhafter sein (*Praeterea, si esset in intellectu, tunc plus sciens de agibilius esset plus conscientiatus; sed nondum ex hoc habetur operandi conscientia, quia tunc omnis habens operandorum notitiam, haberet de operando conscientiam strictiorem, quod falsum est, quoniam videmus. Saepius majorem operandorum notitiam minorem habent operandi conscientiam).*

In der Vernunft sei ein auf das Allgemeine ge-

richteter Habitus, dessen Erkenntnisinhalt durch die ratio für den besonderen Fall vermittelt würde. Dem entspräche im Willen die Synteresis, die eine auf das Allgemeine gerichtete Bewegung hervorrufe und zwar in Übereinstimmung mit der lex naturalis des Verstandes, und für den besonderen Fall rufe diese Bewegung im Willen die Conscientia hervor. Die Thätigkeit resp. Aufgabe von Synteresis und Conscentia wird als conelectio definiert. *(Sicut enim in cognitiva sunt lex universalis et universalis regula operandorum et ratio recta ut particularis, sic ex parte voluntatis est quidam universalis motor stimulans ad opus secundum regulas universales legis naturae, et dicitur synteresis, quae est in voluntate quaedam naturalis electio, et ideo dicitur synderesis, et hoc est con et haeresis, quod est electio, et quidam motor particularis stimulans ad opus secundum dictamen rationis rectae, et dicitur conscientia, quae est in voluntate quaedam electio deliberativa semper concordans cum dictamine rationis rectae.*

Die Ansicht Heinrich's vom Gewissen hat viel Ähnlichkeit mit der des Durandus. Dieser definiert comm. in libr. sent. lib. II, dist. 39: *Habitus naturalis intellectus practici et inclinabilitas voluntatis correspondens dicitur synderesis; scientia autem particularium operandorum cum inclinatione voluntatis correspondente dicitur conscientia.*

Nur verteilt eben Durandus Synteresis und Conscientia gleichmässig auf Vernunft und Willen, während Heinrich das Hauptgewicht auf den Willen legt. Würde Heinrich den Willensanteil von Synteresis und Conscientia nur als Trieb fassen, so käme der Wille nicht zu seinem Rechte. Die Thätigkeit des letzteren

wird deswegen als ein Auswählen und Überlegen definiert. Aber dadurch werden die Begriffe naturhafter und überlegender Wille mit einander vermengt.

Heinrich ist offenbar bestrebt, den Willen als grundlose Willkür zu fassen; was seine ganze Darstellung aber undeutlich macht, ist dies, dass dennoch dem Willen ein Zug zum Guten eignen soll. Und dagegen wendet sich denn Duns Scotus ganz entschieden. Dieser kennt keinen Habitus des Willens, keine gegebene Richtung desselben. Der Wille ist grundlose Willkür. Seinen Habitus kann sich der Wille höchstens selbst erzeugen. Duns Scotus betont, der Wille könne in der Synteresis nicht als selbstauswählend gedacht werden, da er eine zielanstrebende Thätigkeit nur mittelst der Vernunft und nicht aus sich selbst habe, daher auch keine diesbezügliche Potenz oder Habitus.

Einzig zielanstrebende Thätigkeit, bemerkt Duns Scotus weiter, übe nur die Vernunft aus und zwar die praktische. Dieser allein könne daher die Synteresis zugeschrieben werden *(Quia ostensum est, quod voluntas non necessario fruitur sine ostenso, nec aliqua potentia vel vis vel habitus in ea potest esse principium necessario fruendi, igitur nec principium necessarium concorditer volendi principiis practicis, quae sumuntur a fine).* Ausserdem, so fährt er fort, wenn es eine Kraft giebt, welche mit Notwendigkeit das Gute auswählt und dem Bösen widerstrebt, muss dieselbe den ganzen Willen beherrschen, weil sie selber den Endzweck weiss wie auch die ersten Prinzipien des praktischen Handelns. So müsste jeder Teil des Willens der

Synteresis gehorchen und nach ihrem Befehl handeln, daher denn auch nicht mehr von einem Sündigen des Willens gesprochen werden könne. *(Praeterea, si esset aliqua talis potentia vel vis vel portio in voluntate, quae actu elicito necessario tenderet in bonum et resisteret malo, ipsa esset suprema in tota voluntate, quia ipsa respiceret finem ultimum, a quo sumuntur prima principia practica, igitur in potestate ipsa esset voluntas secundum quamlibet vim et portionem ejus inferiorem, ita quod ipsa movente portio vel vis inferior oboediret sibi et conformiter moveretur. Igitur ipsa impediret omne peccatum in voluntate, quia sicut ipsa necessario moveretur ad ejus motum et ab ea, et, si tota voluntas esset recta, nullum peccatum esset in voluntate.)*

So weist Duns Scotus Synteresis und Conscientia in die Vernunft zurück. An ihn hat sich nun auch Gabriel Biel in der Lehre von der Synteresis angeschlossen, nicht an Thomas, wie aus seinem comment. in libr. sent. l. 2, dist. 39, art. 2, conclusio, ersichtlich: *Sinderesis, quae est scintilla conscientiae, non est actus vel habitus in voluntate probatur, quod sinderesis est aliquod necessario dirigens ad operationem justam et rectam. Sed nihil tale pertinet ad voluntatem. Nihil enim, quod est in voluntate necessario inclinat . . . ergo non est aliquid pertinens ad voluntatem.*

Wir können hiermit unsere Erhebungen bei den einzelnen Kirchenlehrern schliessen und zur Gesamtbeurteilung der scholastischen Lehre von der Synteresis übergehen.

Was verstehen die Scholastiker unter Synteresis? Alexander, Albert und Durandus den obersten Ver-

nunft- und Willens-Habitus, Bonaventura und Heinrich allein den Willens-Habitus, Thomas, Duns Scotus, Gabriel Biel allein den Vernunft-Habitus.

Alexander hatte das Bestreben, den einzelnen Gewissensspruch, die Conscientia, begrifflich abzugrenzen von der ihm zu Grunde liegenden und im obersten Vernunft-Habitus enthaltenen allgemeinen Wahrheit. Aber auch der Wille kommt für die Gewissensanlage in Betracht, und so wird auch der Begriff Synteresis auf den Willen ausgedehnt. Die Synteresis des Willens bezeichnet die dem obersten Vernunft-Habitus entsprechende Bestimmtheit des Willens. Ebenso Albert. Bonaventura trennt diesen für Vernunft und Wille zugleich gebrauchten Begriff. Der Vernunft-Habitus erhält dieselbe Bezeichnung wie der einzelne daraus hervorgehende Gewissensspruch, der Willenshabitus allein wird Synteresis genannt.

Thomas hat den Willens-Habitus für das Gewissen garnicht in Rücksicht genommen. Er setzt den Willen im Gegensatz zu den Vorhergehenden in unbedingte Abhängigkeit von der Vernunft. Die sittliche Bestimmtheit der Vernunft ist dem Willen eben wegen seiner Abhängigkeitsstellung Nötigung genug zum sittlichen Handeln.

Hätten nicht verschiedene Auffassungen unter den Scholastikern über das Verhältnis der Vernunft zum Willen bestanden, so würde man sich gewiss auch über die Anwendung des Begriffs Synteresis einig gewesen sein. Es kam aber darauf an, zu betonen, dass der Mensch nicht allein im Stande sei, aus eigener Kraft das Gute zu erkennen, sondern es

auch zu thun. Und eben dieselbe sittliche Anlage der Vernunft musste auch im Willen sein, wenn man überhaupt eine Selbstbestimmung des Willens annahm.

Die Scholastik von Alexander bis auf Duns engt den Semipelagianismus bekanntlich mehr ein. Sie verlegt im Gegensatz zu Duns und seiner Schule die Erbsünde als concupiscentia in Vernunft und Wille. Durch letztere erfahren beide Seelenkräfte eine Nötigung zum Schlechten. Demgegenüber wird die Synteresis als pondus, als Gegengewicht betont. Nur so glaubt man von einem liberum arbitrium sprechen zu dürfen. (Vgl. den engen Zusammenhang, in dem besonders bei Alexander synteresis und lib. arb. standen und abgehandelt wurden!) Augustin nahm das lib. arb. als Form neben dem zum Bösen bestimmten Willen an. Die Scholastik giebt dem Willen noch die Richtung auf das Gute hinzu, aber so wiederum, dass die Richtung auf das Gute besonders stark betont wird.

Der Wille als voluntas naturalis soll das Gute wollen. Und eben diese voluntas naturalis, so weit sie für den Gewissensprozess in Betracht kommt, oder soweit man überhaupt eine Nötigung empfindet, sie zu berücksichtigen (so Thomas nicht), wird zugleich mit dem Vernunft-Habitus oder allein (so Bonaventura und Heinrich von Gent) Synteresis genannt.

Duns Scotus und Gabriel Biel hingegen lehren mehr pelagianisch, indem sie die concupiscentia nicht in der Seele, sondern nur im Leibe wurzeln lassen. Der

Wille ist keiner Nötigung zum Schlechten unterworfen, damit aber auch keiner Nötigung zum Guten. Den Willen kennen sie nur als freien. Die Begriffe voluntas und liberum arbitrium sind ihnen gleichbedeutend. So sprechen auch sie aber aus ganz anderen Gründen als Thomas nur von einer Synteresis der Vernunft.

War nun aber einmal der Begriff Synteresis auf den Willen übertragen, so war damit zugleich die Möglichkeit gegeben, dass sich derselbe mehr loslöste vom Gewissensvorgang, dass man ihn selbstständig verband mit bestimmten Inhalten, ohne dass zugleich gesagt wäre, dieselben seien vom Gewissen resp. vom obersten Vernunft-Habitus diktiert.

Von grosser Bedeutung ist hierfür die Verwendung des Begriffs in der mystischen Theologie gewesen. Nach Gerson, und ähnlich hat schon Bonaventura in seinen mystischen Schriften gelehrt (wir haben bis jetzt nur die scholastischen berücksichtigt), entsprechen den drei erkennenden Kräften der Seele, der reinen Intelligenz, der Vernunft- und der Sinnen-Erkentnis, die drei affektiven der Synteresis, des vernünftigen und des sinnlichen Begehrungsvermögens. (Vielleicht ist gerade die Verwendung der Synteresis für die mystische Kontemplation, der Grund für Bonaventura gewesen, auch in den spekulativ gehaltenen, mehr scholastischen Schriften, allein den Willens-Habitus Synteresis zu nennen.) Die Synteresis ist nun nach Gerson der höchste Grad aller Affekte, in dem der Mensch stehend, gleichsam über sich selbst hinaussteigt und mit Gott eine Ver-

einigung anstrebt. (Cf. Jahnel, de conscient. not. unt. Gerson.) So gab die Mystik dem Begriff die Beziehung besonders auf Gott, und so hat man mit Synteresis in späterer Zeit z. B. Luther vor allem die Vorstellung verbunden, dass der Mensch Gott aus eigenen Kräften lieben könne, d. h. Luther hat die scholastische Lehre von der Synteresis besonders unter dieser Fassung bekämpft. Denn gleich von vorneherein hat sich die Reformation in den entschiedensten Gegensatz zu dem semipelagianisch-Falschen jener Lehre gestellt.

Das Praktische an der scholastischen Gewissenstheorie ist dies, dass man den einzelnen Gewissensspruch auch begrifflich von der sittlichen Grundbestimmtheit des Menschen unterschieden. Falsch ist es aber, auch principiell Synteresis und Gewissensspruch von einander zu trennen.

Die Scholastiker lehren, dass der Mensch kraft der Synteresis fähig sei, aus eigenen Kräften das Gute zu thun. Zwar wird sofort gesagt, nur das moralisch Gute vermöge der Mensch zu leisten, die Seligkeit könne er sich nicht verdienen. Indessen die Unterscheidung zwischen bonum morale und bonum meritorium ist, wenn man näher darauf achtet, eine nichtige. Im Grunde genommen ist das bonum morale die Vorstufe zum bonum meritorium. Das bonum morale soll nur dann zum bonum meritorium werden können, wenn Gottes Gnade hinzutritt, aber Gottes Gnade, wird weiter gelehrt, fehlt keinem, der das bonum morale thut, soviel in seinen Kräften steht.

Es liegt auf der Hand, von welcher Wichtigkeit der also unter dem Bann der falschen scholastischen Unterscheidung zwischen bonum morale und bonum meritorium stehende Begriff der Synteresis für die Heils- und Wiedergeburts-Ordnung werden musste. Nach der scholastischen Lehre geht der Bekehrungsprozess zwar nicht vor sich ohne die Gnade Gottes. Aber Gottes Gnade und menschliches Thun halten sich dabei vollkommen die Wage. Anstatt wie es richtig gewesen wäre, das Gewissen rein als Anknüpfungspunkt der göttlichen Gnade zu betrachten und anzunehmen, dass Gott zuerst den Menschen im Gewissen fasst und beunruhigt, dass gerade dann diese Unruhe, die Angst um die Sünde, Voraussetzung der Reue und Busse wird, anstatt also das Gewissen als Receptivvermögen für die Einwirkung der göttlichen Gnade zu verstehen, haben es die Scholastiker als Aktivvermögen gefasst, kraft dessen sich der Mensch für die göttliche Gnadenwirkung selbst disponieren kann. So bedarf es garnicht mehr einer Erweckung des Gewissens durch Gott. Der Mensch kann aus eigener Kraft, eben weil die Synteresis der Vernunft es diktiert und der Wille thun kann, was die Vernunft befiehlt, den Weg zur Heiligung beschreiten. Thut der Mensch nur, was er kann, so wird ihm ja die Gnade Gottes nicht fehlen. Handelt der Mensch auch zunächst nur aus Selbstliebe und nicht aus Liebe zu Gott um seiner selbst, um Gotteswillen, so vermag er doch von dieser falschen Liebe zur wahren Liebe emporzusteigen.

Und weil nun die Begriffe des bonum meritorium und bonum morale so sehr in einander überfliessen, kommt es auch zu keiner rechten Unterscheidung zwischen den Fähigkeiten der Nichtwiedergeborenen und Wiedergeborenen. Es ist schon darauf hingewiesen, dass Hieronymus das Gewissen im natürlichen Menschen vermengt mit dem Geist des wiedergeborenen. Indem sich die Scholastik eng an Hieronymus anschliesst, nimmt sie schon in ihrer Synteresis für den natürlichen Menschen eine Art Opposition des Geistes gegen das Fleisch an. Die Synteresis erscheint der Scholastik als das eigentliche Wesen des Menschen, welches im Widerspruche mit der Sünde steht. Bleibt nur der Mensch seinem eigentlichen Wesen treu, so ist alles gut. Der Gedanke, dass der ganze Mensch sündig sei, liegt der Scholastik fern. Und doch steht auch die Synteresis im natürlichen Menschen unter dem Banne der Sünde. Die Synteresis ändert nichts an seiner Sündhaftigkeit. Zwar mahnt die Synteresis den Menschen an Gott, und zeugt ihm von Gott, aber deshalb kann doch der Mensch noch nicht Gott recht lieben. Allerdings, und das muss festgehalten werden, ist mit der Synteresis eine Reaktion gegen die Sünde gesetzt, aber nur in dem Sinne, dass das, was gegen die Sünde reagiert, selber unter dem Banne der Sünde steht. Die Reaktion der Synteresis wird immer eine fruchtlose und nichtige bleiben, so lange nicht Gottes Gnade helfend eingreift und es zur wahren Reue und Busse bringt. Mit dem sich ententwickelnden Prozesse der Wiedergeburt werden

dann Sündenangst und Sündennot schwinden und der seligen Gewissheit der Kindschaft Gottes Platz machen.

Indem die Synteresis zugleich von diesem Gewisssein des Heils bestimmt ist, wird sie zu einer massgebenden Autorität für den Wiedergeborenen. Und diese Autorität, weil sie errungen und geboren ist durch den rechtfertigenden Glauben, steht über jeder menschlichen und kirchlichen Beeinflussung.

Eine von der Heilsgewissheit bestimmte Synteresis kennt die Scholastik nicht. Sie sucht die Heilsgewissheit darin, dass der Einzelne vertrauen darf, dass, wenn er thut, soviel in seinen Kräften steht, ihn die Gnade Gottes heiligen, rechtfertigen werde. Der Einzelne darf also in dem Bewusstsein, die Synteresis zu besitzen, das Heil erhoffen, aber er kann nicht des Heils gewiss sein. Es kommt immer darauf hinaus, wenn Du thust, was Du kannst, dann wird Dir die Gnade Gottes zu Teil werden. Aber wie kann der Mensch wissen, dass er wirklich alles gethan hat oder thut, was er vermag? Das Diktamen der Synteresis kann ja auch im einzelnen Gewissensspruche ganz verdreht und verkehrt worden sein. So giebt es denn nur einen Ausweg. Man muss sich Rat von der Kirche holen. Trotzdem der Einzelne durch die Synteresis ganz autonom gemacht zu sein scheint, ist er dennoch voll und ganz unfrei. Er ist abhängig vom Spruche des Priesters im Beichtstuhl.

Indem die Reformation den rechtfertigenden Glauben und die damit verbundene Heilsgewissheit

geltend machte, konnte sie über die scholastische Gewissenslehre zur Tagesordnung übergehen. Weil die Scholastik die Vermöglichkeiten des nichtwiedergeborenen Menschen zu hoch anschlug, gelangte sie zu keiner rechten Würdigung des Wiedergeborenen-Standes. Die Reformation ging den umgekehrten Weg.

Als sich der Mönch von Wittenberg gegen Papst und Kaiser auf sein Gewissen berief, hatte er die Irrtümer der scholastischen Gewissenslehre überwunden.

Finis.